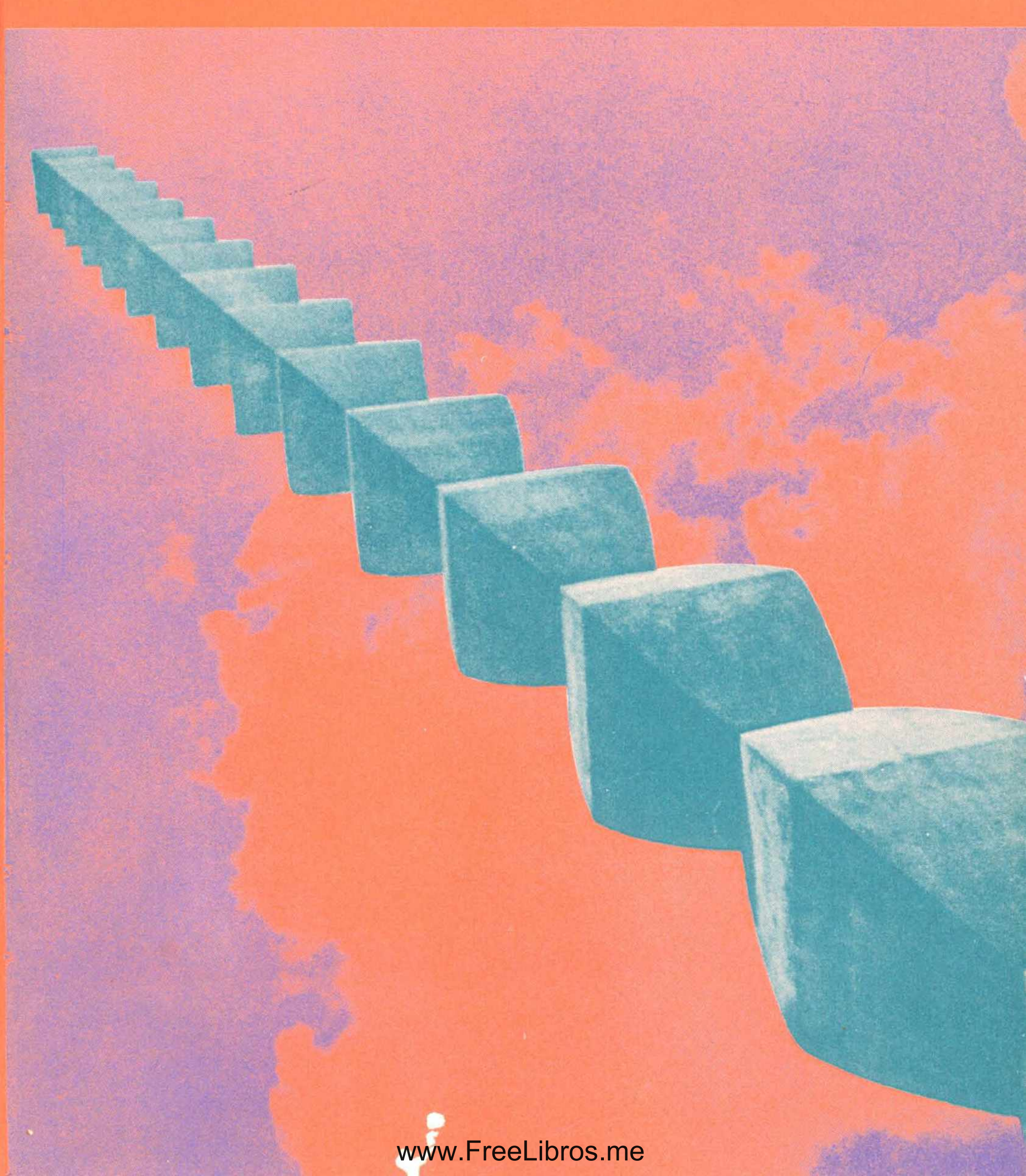
El vuelo mágico

Mircea Eliade

Ediciones Siruela

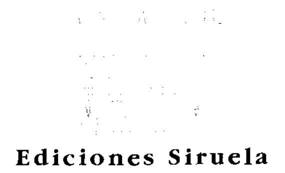


Mircea Eliade

El vuelo mágico

y otros ensayos

Edición y traducción de
Victoria Cirlot y Amador Vega



Ediciones Siruela

1.ª edición: noviembre de 1995
4.ª edición: marzo de 2005

En cubierta: *La columna sin fin* (1937)
de Constantin Brancusi. parque de Targul-Jiu, en Rumanía
Colección dirigida por Victoria Cirlot
y Amador Vega (para este título con Jacobo Stuart)
Diseño gráfico: G. Gauger & J. Siruela

Plaza de Manuel Becerra, 15. «El Pabellón»
28028 Madrid. Tels.: 355 57 20 / 355 22 02
Fax: 355 22 01
siruela@siruela.com www. siruela. com
Printed and made in Spain

Índice



Prólogo

Un día de noviembre del año 1928 Mircea Eliade salió de la Estación del Norte de Bucarest para emprender un largo viaje a la India. Regresó al cabo de tres años. La aventura india, en el sentido más elevado del término «aventura», que es el de la realización del destino por aceptar todo aquello que sobreviene, le concedió identidad, de tal modo que Eliade no habría sido Eliade si no hubiera viajado a la India. ¿Qué es lo que induce a hacer deseable una partida de esta índole, es decir la partida a una «tierra lejana»? Mircea Eliade era un joven de veintiún años, recién licenciado en filosofía por la Universidad de Bucarest, intelectualmente precoz, habituado a escribir desde los catorce años, cabeza de una generación con poco tiempo y muchas prisas, bien orientado por su profesor Nae Ionesco. Era, además, un viajero por carácter que ya había recorrido los Cárpatos y visitado Italia, el país de su gran ídolo literario, Giovanni Papini. Fue justamente en Roma, en la biblioteca del seminario del profesor Giuseppe Tucci, donde tuvo la gran intuición. Delante de los cinco tomos de la *History of Indian Philosophy* de Surendranath Dasgupta concibió la posibilidad de que el mismo Dasgupta le enseñara sánscrito y el arte de la meditación yóguica, si el mismo mecenas que había subvencionado a Dasgupta su estancia en Oxford se encargaba de la suya en Calcuta. El impulso interior fue bien recibido por el mundo, pues el maharajá estuvo enseguida dispuesto a concederle la beca y Dasgupta a ser su profesor en Calcuta. Quizás la India esté más cerca de un rumano que de otro europeo por esa peculiar situación de Rumanía, puente entre Occidente y Oriente, pero en cualquier caso la India pertenece para todo occidental a ese ámbito que conocemos como exótico. Y en ese exotismo

fue entrando Eliade de un modo gradual que es posible representar espacialmente: del barrio angloindio de Calcuta vestido a la europea durante el primer año, a la casa de Dasgupta en el barrio indio de Bhowanipore con el *dhoti*, y de ahí hasta la gruta del Himalaya en el contacto con la tradición milenaria de técnicas incesantemente repetidas. En cuanto al objeto de estudio, Eliade había pasado del Renacimiento italiano de Marsilio Ficino (su tesis de licenciatura) a los antiguos tratados del yoga, laboriosamente estudiados después de doce horas diarias de sánscrito, lengua en la que llegó a hablar, entre otros, con su maestro en el Himalaya, el *swami* Shivanananda. No puede pasar desapercibida la indianización de Eliade, cuyo rostro en el Himalaya debía de ser esencialmente «otro» con respecto al del joven de la Estación del Norte aquel día de noviembre en Bucarest. Sin embargo, no fue la suya una indianización definitiva, porque Eliade regresó. Su viaje a la India se asemeja al de un rabino de un cuento jasídico que fue contado por Martin Buber y a partir de éste por Heinrich Zimmer, de quien a su vez lo tomó el mismo Eliade. La belleza del cuento reside en la claridad que arroja sobre el viaje y su sentido: un día, el rabino Aizik de Cracovia, que vivía en extrema pobreza, soñó que debía hacer un viaje a Praga porque debajo del puente que conducía al palacio encontraría un tesoro. Como el sueño se repitió varias veces, Aizik partió a Praga, pero una vez en el puente no se atrevió a excavar porque había muchos centinelas vigilándolo. Se quedó rondando por allí y, al final, el capitán de los centinelas se le acercó para preguntarle qué quería. Aizik le contó su sueño y el capitán se echó a reír, pareciéndole una tontería hacer caso de un sueño y refiriéndole a su vez el que él había tenido: en la casa de un rabino de Cracovia llamado Aizik se ocultaba un tesoro debajo de la estufa. Aizik se despidió de él rápidamente y, en cuanto llegó a su casa, se puso a excavar debajo de la estufa y allí estaba el tesoro. En el caso del rabino, como también en el caso de Eliade, el retorno no fue sólo simbólico sino también literal, porque lo que Eliade encontrara en la India sólo le habría de servir en «su» mundo, en Occi-

dente. No estaba en su destino la radical integración en lo exótico, la total absorción en «lo otro», porque no hay duda de que «lo otro» no era él. La santidad no era su camino, como él mismo tuvo el valor de confesar en una ocasión. Así el *ashram* del Himalaya fue sólo un lugar de visita y no de vida, aunque el joven autor de *Yoga*, presentado como tesis doctoral y publicado en 1936, no escribió apoyado en un conocimiento sólo erudito, sino sostenido por una profunda experiencia a la que no se aludía explícitamente, pero que, sin duda, tuvo que enriquecer la comprensión.

Hay veces en que la extensión cronológica no corresponde a lo que realmente constituyen etapas, períodos vitales con significado en los que se abren y cierran «mundos» aunque sean muy breves y pocos los años que los configuran, así que los tres años de Eliade en la India pueden interpretarse como el primer movimiento o la primera parte de una vida que busca ser comprendida en su sentido espiritual o simbólico. El retorno a Rumanía a finales de 1931 inicia una segunda parte, que puede entenderse como un intermedio, cronológicamente extenso, de casi veinte años.

A su regreso de la India Mircea Eliade conoció el éxito. Antes de Eliade, ¿quién había vivido en la India? Alexandra David-Neel, Giuseppe Tucci. Eliade era el «primer viajero rumano», según la definición de uno de sus amigos, Constantin Noica. El éxito se debió, sobre todo, a la publicación de una novela, *Maitreyi* (o *La noche bengalí*), en la que se transparentaba envuelta en la ficción su propia historia de amor con la hija de Dasgupta, por la que tuvo que abandonar la casa del maestro. Se trataba de una novela de amor o una mitología de la sensualidad, como le comentara Bachelard. Más tarde, ante la mala acogida de *Le forêt interdit*, Eliade se congratularía de que eso ya no pudiera afectarle, por haber saboreado desde muy joven los placeres de la fama; pero en la década de los treinta el temprano éxito debió de incitarle a que se ejercitara como escritor, tanto en el campo literario como en el ensayístico (*Diarios de la In-*

día, Oceanografía, Fragmentarium), sin olvidar el estrictamente académico y universitario (*Alquimia asiática*, etc.) en el que se integró muy pronto como ayudante de Nae Ionesco. Fueron éstos años de inestabilidad política que preludiaban intensas transformaciones y que, de algún modo, prepararon el segundo viaje de Eliade, esta vez sin retorno. En 1940, después de la muerte de Nae Ionesco, con lo que «ya nada parecía retenerle en Rumanía», como alguien le dijera, después también de haber pasado por el campo de concentración, Eliade volvió a despedirse de su familia y amigos en la estación de tren de Bucarest y, mientras él pensaba, o al menos así lo dijo, que iba a ausentarse por un año en Londres como delegado cultural, su amigo Mihail Sebastian murmuraba que «como mínimo pasarían diez años». La partida no conoce ahora una dirección única, el espacio se ensancha y no hay límites temporales. Eliade se encuentra ya, como todos los hombres en un momento determinado de la vida, ante el muro invisible del destino, ante la auténtica aventura que desconoce absolutamente el camino. Y comienza la errancia: Londres, Lisboa, París. La errancia dentro de la segunda etapa muestra la dureza, que en el caso de Eliade alcanza su punto culminante en Portugal con la muerte de Nina (1944), su primera esposa, cuando todo se hace silencio y el mundo no responde, como decía Isak Dinesen. Eliade pudo entonces haber regresado a Rumanía, pues se le ofrecía un puesto en la universidad. Y, sin embargo, rechazó la oferta, inspirado por la segunda gran intuición de su vida, prefiriendo ir a París, donde le esperaban grandes bibliotecas que le permitirían escribir el *Tratado de Historia de las Religiones* y Georges Dumézil, que nada podía ofrecerle desde un punto de vista crematístico. Cuando se piensa que el *Tratado* fue elaborado en una habitacioncita de hotel teniendo por todo menú un humilde bocadillo, no es posible dejar de lado la admiración, la misma que Eliade sentía por los primitivos australianos que, en medio del desierto y en unas condiciones extremas de vida, no sólo mantuvieron su dignidad de ser hombres, sino que además desplegaron una asombrosa creatividad. De todos modos, a pesar de la

pobreza en la que Eliade se vio sumido durante los años parisinos, es cierto que su obra era muy reconocida en los ambientes más especializados, que contaba con la amistad tanto de sus compatriotas (Cioran, Eugène Ionesco...) como de los extranjeros (Dumézil, Pettazzoni...) y que Gustave Payot, a pesar de su avaricia, no dudó en publicarle sus libros. Y además la *Vita nova* no tardó en llegar. En sus *Memorias*, Eliade la sitúa en 1945, año de su llegada a París, aunque el definitivo comienzo lo sitúa en 1950, año en que contrajo matrimonio con Christinel Cottesco, el mismo año también en que conoció a Carl Gustav Jung y se convirtió en miembro del grupo Eranos, junto con Henry Corbin, Gershom Scholem, etc., que cada verano se reunía en Ascona por invitación de la Sra. Olga Fröbe-Kapteyn. Se abre la tercera etapa en la vida de Eliade, caracterizada por ser la «verdadera partida», pues en ella se reconquista efectivamente el tesoro alcanzado en la primera. En 1956 Eliade parte a los Estados Unidos, a la Universidad de Chicago, como profesor titular de Historia de las Religiones. En uno de los últimos años de su vida Eliade se preguntaba qué habría sido de él si hubiera regresado a Rumanía y nunca hubiera llegado a los Estados Unidos. A decir verdad, el sueño americano le acompañaba desde hacía mucho tiempo, desde que por los años cuarenta escribiera a Ananda Coomaraswamy para ver qué posibilidades tendría en una universidad americana en la disciplina de la Historia de las Religiones, inexistente en Bucarest y sin esperanzas de que existiera algún día. Chicago le permitió a Eliade dar plena forma a la Historia de las Religiones en una perfecta identidad entre su persona y la disciplina, lo que habría de reconocerse cuando justamente la cátedra fue denominada con su propio nombre en 1985. Pero, además, en Chicago Eliade debió de sentirse «hombre universal», en ese difícil equilibrio por él tan deseado entre ser rumano y ser ciudadano del mundo, como expresa la propia raíz de su nombre (*mir*=mundo, cosmos) y según aspira toda su erudición: del folklore rumano al *homo religiosus* del Neolítico, de Rumanía a la India, a los primitivos. La figura del destino quedó perfecta-

mente perfilada en la tercera etapa, como suele suceder después de superar los obstáculos de la segunda.

«Un escritor cree hablar de muchas cosas, pero lo que deja, si tiene suerte, es una imagen de sí mismo», decía Borges. De eso también debía de estar convencido Eliade, siempre deseoso de que se le conociera en su totalidad, registrador minucioso de todos los sucesos cotidianos en sus infatigables Diarios desde 1945 hasta la fecha de su muerte. Y en medio del registro del detalle emerge también su idea de la vida, que naturalmente es una idea simbólica de la vida. Mircea Eliade se vio siempre a sí mismo como un viajero que en la tradición occidental no encuentra mejor paradigma que Ulises. «Todo exiliado es un Ulises en ruta hacia Ítaca. Toda existencia real reproduce la Odisea» (*Frag. J. I*, pág. 317). Eliade no piensa metafórica, sino simbólicamente. Él es un exiliado de Rumanía, pero también, como todos, exiliado de sí mismo. La ruta hacia Ítaca, el retorno a la patria, es el camino al centro. Eliade comprendió de pronto la disyunción entre la literalidad (la patria, Rumanía) y el simbolismo (el centro). En una anotación en su Diario, el 22 de noviembre de 1951, Eliade recogió el instante de comprensión: «Subía lentamente al Sacre-Cœur, apaciblemente, y de un modo cada vez más tumultuoso sentía en mi alma esta revelación: el exilio es una larga y pesada prueba iniciática destinada a purificarnos, a transformarnos. La patria lejana, inaccesible, será como un Paraíso adonde retornaremos espiritualmente, es decir, "en espíritu", en secreto, pero realmente. He pensado mucho en Dante, en su exilio. Carece de toda importancia el hecho de que regresemos o no físicamente a nuestro país. (...) Es esa misma Patria lo que se me revela...» (*Frag. J. I*, pág. 162). Para Eliade la realidad («existencia real», «realmente») se concentra en el símbolo, pues lo simbólico no es «menos» realidad, sino «más», siendo lo físico o lo literal aquello situado en la apariencia, pues vive en lo profano. La comprensión de la vida como una sucesión de pruebas iniciáticas implica tanto aceptar su sentido como investir a la vida de sentido. Por eso Eliade escribió: «...ver signos, sentidos ocultos,

símbolos, en los sufrimientos, las depresiones, en los desiertos de todos los días. Verlos y leerlos, incluso si no están ahí...» (*Frag. J. I*, pág. 317). Hay que entender bien lo que quiere decir aquí Eliade, porque no se refiere a saturaciones sígnicas de carácter supersticioso que situarían al hombre en lo que se ha denominado «selva de los símbolos», sino que su afirmación podría compararse a aquella de Simone Weil: «Amar a Dios, aunque no exista», lo que no implica una alienación, sino más bien todo lo contrario: una orientación y una ascesis. Y en esa exigencia de ver sentido se orienta buena parte del esfuerzo literario de Eliade en donde el mundo, de la cotidianidad, en lugar de hundirse en un tiempo sin sentido, lanza los brillos propios de toda sacralización de lo profano. Eliade como Ulises, el de Homero y no el de Joyce, consideró deseable la partida y absolutamente imprescindible el retorno, concebido simbólicamente como el camino al centro. En el viaje de Eliade no hay naufragio, como le ocurrió al Ulises de Dante más allá de las columnas de Hércules, porque posiblemente Eliade nunca se permitió traspasar los límites de lo conocido movido por la *hybris* o la *curiositas*.

Un silencio persistente mantuvo Eliade durante toda su vida acerca de sus experiencias místicas. Hay en Eliade una vida secreta derivada, por un lado, de las enseñanzas de su maestro en el Himalaya y, por otro, de sus propias experiencias yóguicas. Toda enseñanza oral en una cultura tradicional está preservada de la difusión; a ello se debe justamente su carácter oral. De algún modo se concibe que la enseñanza es incomunicable, puesto que fuera de la intimidad entre maestro y discípulo que implica la oralidad, el contenido de la enseñanza podría ser fácilmente desvirtuado. Además, lo dicho por el maestro se mide en relación con la capacidad de comprensión del discípulo, lo que resulta imposible en el anonimato del público que supone la transmisión por la escritura. Así explicaba René Guénon las razones, tan claras y pragmáticas, del secreto y ocultación de la enseñanza oral en las culturas tradicionales, acerca de lo que el propio Eliade escribió de un modo indirecto en su artículo «Secretos»: sólo las

verdades metafísicas deben mantenerse ocultas, no la vida privada. En lo que respecta a sus experiencias indias, Eliade mismo negó haberse iniciado en el amor tántrico en el Himalaya, pues sus prácticas sexuales con una joven americana nunca estuvieron reguladas por un gurú. Y, no obstante, su experiencia del yoga está descrita en *El secreto del doctor Honigberger*, un breve relato publicado en 1940. ¿Qué indujo a Eliade a introducir la experiencia de la técnica del yoga, no en su tratado sobre el yoga, sino en un relato fantástico? Como también es relato fantástico *Medianoche en Serampor*, ficción en torno a la superación o abolición del tiempo y del espacio, y sobre la realidad ilusoria o *maya*. Quizás este género literario le permitió situar en su justo plano, que es el de la duda, un tipo de experiencias que en él desconocían otra forma de expresión, porque es posible que la gran experiencia de Eliade no consistiera en una alteración de la conciencia, sino en todo lo contrario: en aquella conciencia transfiguradora de lo cotidiano y lo inmediato, en su capacidad para dotar de sentido a la vida misma guiado por el vuelo irresistible del espíritu.

Eliade sitúa la Historia de las Religiones, entendida como una disciplina total del espíritu (ascesis) y una forma de comprensión (hermenéutica) transformadora de la persona, en el centro de la reflexión sobre la libertad humana. El *homo religiosus* ha comprendido la necesidad de redención de la materia y por ello realiza en sí mismo el sacrificio de su ser personal, en virtud de la salvación del Cosmos. Liberarse de la materia y del mundo que la profana pasa, ineludiblemente, por una negación de las condiciones del mundo (el devenir). Tratando de comprender la unidad y el sentido de su experiencia intelectual y espiritual, Eliade escribe en su Diario, el 18 de febrero de 1960: «No apreso el verdadero sentido más que después de haber recorrido toda "la materia" (documentación enorme, inerte, oscura). Compararía mi inmersión en los "documentos" con una fusión con la materia –hasta los límites de mi resistencia física: cuando siento que me ahogo, que me asfixio, vuelvo a subir a la superficie–. El descenso al centro de la materia muerta es com-

parable a un *descensus ad inferos*. Indirectamente, la experiencia de la muerte. Ahogado en los documentos, todo lo que en mí es "personal", "original", "vivo", desaparece, muere. Cuando me reencuentro, cuando vuelvo a la vida, veo las cosas diferentemente, las comprendo» (*Frag. J. I*, 18 de febrero de 1960). Para Eliade la vida humana adquiere un sentido por la imitación de los modelos paradigmáticos revelados por los Seres Sobrenaturales. Esta *imitatio dei* se erige como una de las primeras características de la vida religiosa; repitiendo los actos de los modelos sobrehumanos, y en primer lugar la creación del mundo, el hombre participa de un mundo nuevo. Y hasta que Dios se haya convertido en un *deus otiosus*, se haya retirado del mundo, no se hace posible la aparición de la religiosidad cósmica, a través de los rituales de fecundidad, dramáticos. La trascendencia de Dios se confunde y coincide con su eclipse; este mensaje adelantado de «la muerte de Dios» permite el nacimiento del *homo religiosus*.

Pero la experiencia de muerte a un Cosmos profano y la resurrección a una naturaleza nueva tienen algo de pensamiento paradójico, puesto que la restauración a la que acompaña el emerger de la conciencia religiosa se da en el mundo, pero fuera de él. Esta forma de comprender, que da lugar a una nueva forma de ser, constituye el núcleo de la hermenéutica transformadora de Eliade. De esta manera el yoga ocupa un lugar junto a otros tantos intentos religiosos paradójicos de obtener, aquí en la tierra, la coincidencia entre el ser y el no-ser, y llegar a ser «dios» permaneciendo como hombre. La paradoja del «liberado en vida» (*jivanmukta*) es la de quien ha obtenido la «libertad absoluta» y está completamente «des-condicionado», a pesar de permanecer en la duración temporal. Sólo desde esta perspectiva es posible entender la naturaleza religiosa del hombre como único modo de acceder a la libertad. Liberar la conciencia de las estructuras del mundo para que siga viva en el mundo; más que un proyecto puede parecer una perspectiva, un «punto de vista» (*darsana*). Dotar a la vida de un significado del que ha sido desprovista a causa de la

irresistible inclinación del hombre hacia lo profano quiere decir anular el mundo y situarse en la nada previa a la creación. Por esta razón el proyecto de Eliade da comienzo con la situación paradójica del yogui que, a través de una ascesis estricta, se niega a la vida, a respirar, mostrando una profunda insolidaridad con el cosmos, y continúa con los campesinos cristianos de la Europa oriental que siguen comulgando con los rituales de fertilidad que llegan desde el Neolítico, mostrando en el sacrificio de los frutos de la tierra el modelo de la religión cósmica. Ambas actitudes, lejos de ser contrarias, se resuelven en la *coincidentia oppositorum*, pensamiento que atraviesa las más profundas manifestaciones del espíritu humano y que aparece como la modalidad que Eliade privilegia como la más apta para expresar las experiencias más espirituales en la historia de las religiones. Comprender que ambas actitudes son antagónicas desde una visión profana del mundo y que, a pesar de todo, son coincidentes en el hombre liberado es el objetivo de la hermenéutica transformadora que según Eliade debe regir la historia de las religiones. El yoga, sobre todo en sus formas cultas, es presentado por Eliade como un intento de «abolir la historia», como «rechazo de la vida y del tiempo», «salida del circuito cósmico»; fórmulas que traducen la voluntad del espíritu (*purusa*) de separarse (*kaivalya*: separación) de la naturaleza (*prakrti*). Pero esta naturaleza que abarca por entero al mundo físico y mental tiene, en la soteriología del Samkhya-Yoga, así como en la del Vedanta y el budismo antiguo, el objetivo de «redimir» al espíritu (*purusartha*), de forma que la misma naturaleza que esclaviza la mente con las ataduras (*klesa*), la mayor de las cuales es la ignorancia (*avidhya*), tiene en sí misma el germen de la destrucción de los condicionamientos y de la liberación del espíritu, que Eliade denomina «instinto teleológico» de la naturaleza (*prakrti*). Es difícil, en efecto, como señala Corrado Pensa, entender que naturaleza y espíritu son dos polaridades separadas, al tiempo que no lo están («L'approcio di M. Eliade alle religione asiatiche: alcune riflessioni», en G. Gnoli, 1989, págs. 133-145). Hablar del espíritu como extraño al mundo

no es del todo correcto, ya que el espíritu es la finalidad misma de este mundo, de forma que no sólo no le es extraño sino muy íntimo. El yoga sirve a Eliade, por un lado, para formular el alejamiento de la naturaleza y, por otro, como inmersión en el corazón de ésta; el hombre se libera del cosmos en virtud del cosmos. El «liberado en vida» consigue romper los niveles ontológicos de la existencia y el ritmo del tiempo histórico para instalarse en la eternidad. Esta ruptura de la historicidad, que llevó a Eliade a escribir una de sus monografías más completas (*El mito del eterno retorno*), ocupa un lugar muy específico en su pensamiento. La experiencia «mística» del liberado no sólo detiene el mundo en una especie de reducción fenomenológica (*epojé*), sino que el tiempo empieza a correr contra corriente (*ujana daddhana*) para retornar al origen unitario, a la unidad primordial anterior a la fragmentación a que da lugar toda creación. Pero la detención liberadora del tiempo –que tiene su expresión en la detención de las facultades vitales a través de las técnicas psicofisiológicas y en particular el *pranayama*–, cuyo fin es indudablemente soteriológico, pues salva al hombre de lo que Nietzsche llamó «inocencia del devenir», no tiene su única razón de ser en un retorno a los orígenes. Se pretende suturar la condición escindida de la existencia en la que el hombre vive desde la caída, pues toda creación supone el sacrificio que escenifican los rituales de desmembración. El objetivo no es recuperar la unidad original del mito, que como diría Scholem es ilusoria, sino comprender que la separación en el hombre es la condición de posibilidad a partir de la cual realizar en sí mismo la *coincidentia oppositorum*. Pero en Eliade, tanto en el plano biográfico como en el teórico, la separación tiene un sentido preciso: es una ascesis necesaria, purificatoria. La separación es un exilio (*dépaysement*) en el que la extrañeza provoca una suerte de felicidad al descubrir en uno mismo a ese «otro», que parece llegar de otro lugar y que revela una *vita nova*.

La hermenéutica de Eliade está dirigida a trascender el plano personal-profano de la experiencia inmediata, que es fragmentaria, para alcan-

zar el misterio de la totalidad. Por esta razón se trata de una hermenéutica transformadora, pues en el plano textual o literario comprender la unidad de la experiencia transmitida es paralelo a haber superado la fragmentación a través del ritual que repite la actuación de los Seres Supremos en el origen de los tiempos. Los mitos no son objeto de una descripción desde afuera; la perspectiva correcta de aproximación es la de aquel que los asume como «reales» (sagrados) en su propia vida. Se da una identificación y participación del historiador de las religiones con el ámbito de la revelación múltiple del cosmos. Tal situación de compromiso y comunión con la naturaleza transformada es la misma que vive el artista, porque es un creador. Es una hermenéutica que da sentido a la existencia; los mitos y ritos, en tanto que creaciones del espíritu humano, enriquecen la conciencia del investigador; al mismo tiempo una tal hermenéutica pone al descubierto valores que de ninguna manera eran evidentes en la experiencia inmediata, porque ésta se presenta de forma fragmentada. Y básicamente esta hermenéutica pone de relieve la solidaridad entre la condición humana, que se ha liberado mediante las técnicas de salida del mundo, y la condición cósmica que ha renovado las estructuras de la existencia. Al comprender el mensaje que la coincidentia *oppositorum* nos transmite, a través de los símbolos y las cosmogonías, el hermeneuta participa del misterio de la totalidad; porque la muerte y resurrección en los mitos equivale a la muerte a la ignorancia y el nacimiento a una vida de conocimiento. De esta manera la hermenéutica transformadora es también liberadora, pues supera muerte y resurrección como dos contrarios, integrándolos en la unidad de la experiencia.

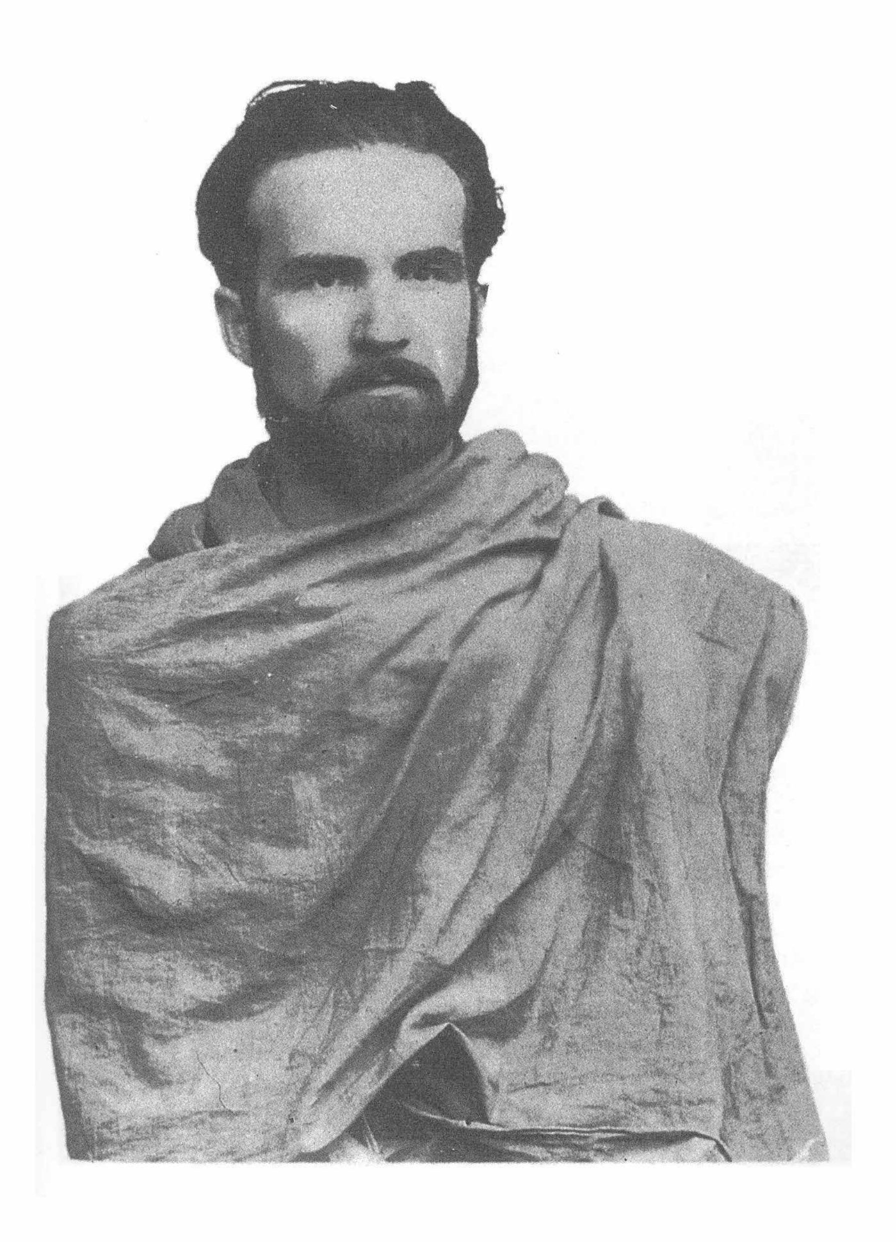
Victoria Cirlot y Amador Vega

Sobre la selección, traducción y notas

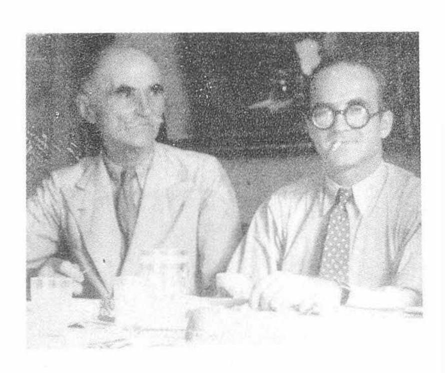
Este libro intenta ofrecer al lector una imagen de Mircea Eliade. La selección ha reunido escritos de índole diversa (diarios de viaje, artículos ensayísticos y artículos especializados y eruditos). Nos ha parecido interesante mostrar en un solo volumen tanto al autor de artículos como «Crisis y renovación de la historia de las religiones», como al de «Invitación al ridículo», un tipo de texto dirigido a un público no especializado que, por lo demás, fue un objetivo primordial del autor aquí presentado. Los estudios de Eliade seleccionados dan una clara idea de la recuperación de los mundos arcaicos y primitivos a través del simbolismo religioso para la comprensión del mundo contemporáneo, en especial en lo que respecta a la creación artística. La cronología ha sido el criterio de ordenación, pues permite situar la obra y el pensamiento en un marco biográfico. Desde esta misma intención biográfica han sido incluidos unos comentarios al final de cada artículo, que ubican al lector en el contexto en el que fueron concebidos. Los comentarios se organizan en cuatro apartados: cita bibliográfica en la que se ha basado la traducción; cita bibliográfica de la primera publicación, así como de otras versiones del mismo artículo que fueron ampliadas y reelaboradas, o que se dejaron idénticas, para formar parte como capítulos de un libro; comentarios generales del propio autor al artículo en cuestión (por lo general extraídos de sus Diarios [*Frag. J.*] o de sus Memorias); y finalmente comentarios de aspectos particulares (referencias a personas, lugares, temas, etc.). A lo largo de su vida, Mircea Eliade escribió en tres lenguas: rumano, francés e inglés. Se ha procurado realizar la traducción a partir de la lengua original en la que fue escrito el texto (lo que no siempre resulta fácil de averiguar), a excepción de la lengua rumana, utilizada por Eliade sobre todo durante su estancia en Bucarest y en sus escritos de creación literaria. En todo caso, Eliade confesó en más de una ocasión una cierta indiferencia hacia la lengua (la rumana por su escasa difusión y el resto por su desinterés manifiesto por el estilo). Al final del libro se ha añadido una cronología y una bibliografía completa en orden cronológico (1.ª edición y traducciones al castellano) en lo que respecta a sus libros publicados, tanto novelas como estudios, y una breve selección (en orden alfabético) de las que nos han parecido las mejores monografías dedicadas a este autor.

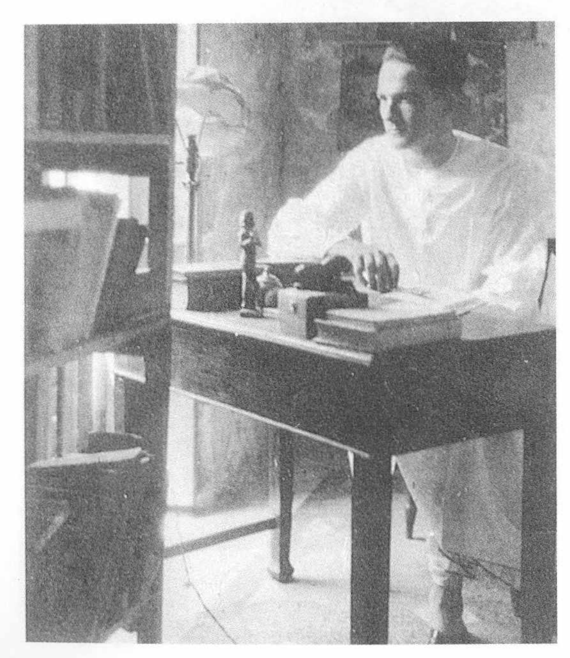


Mircea Eliade



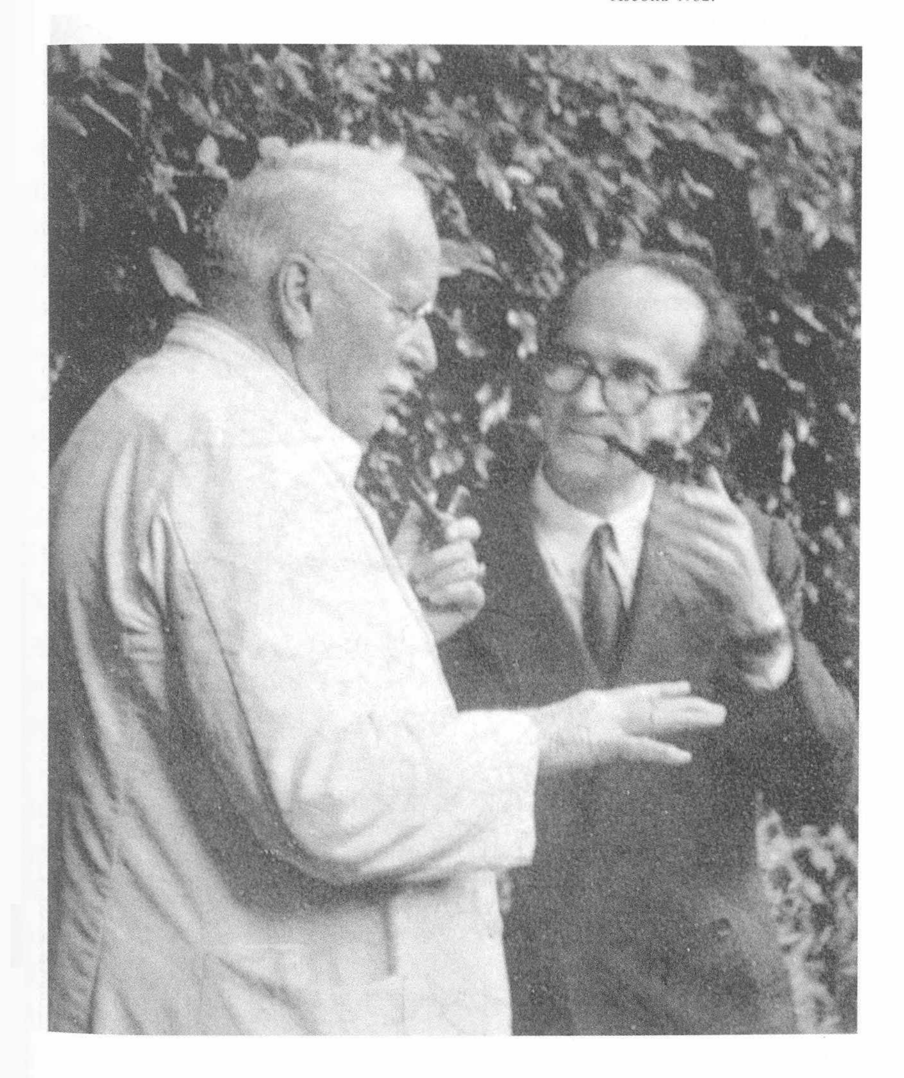
Mircea Eliade con su padre en Bucarest, 1942.



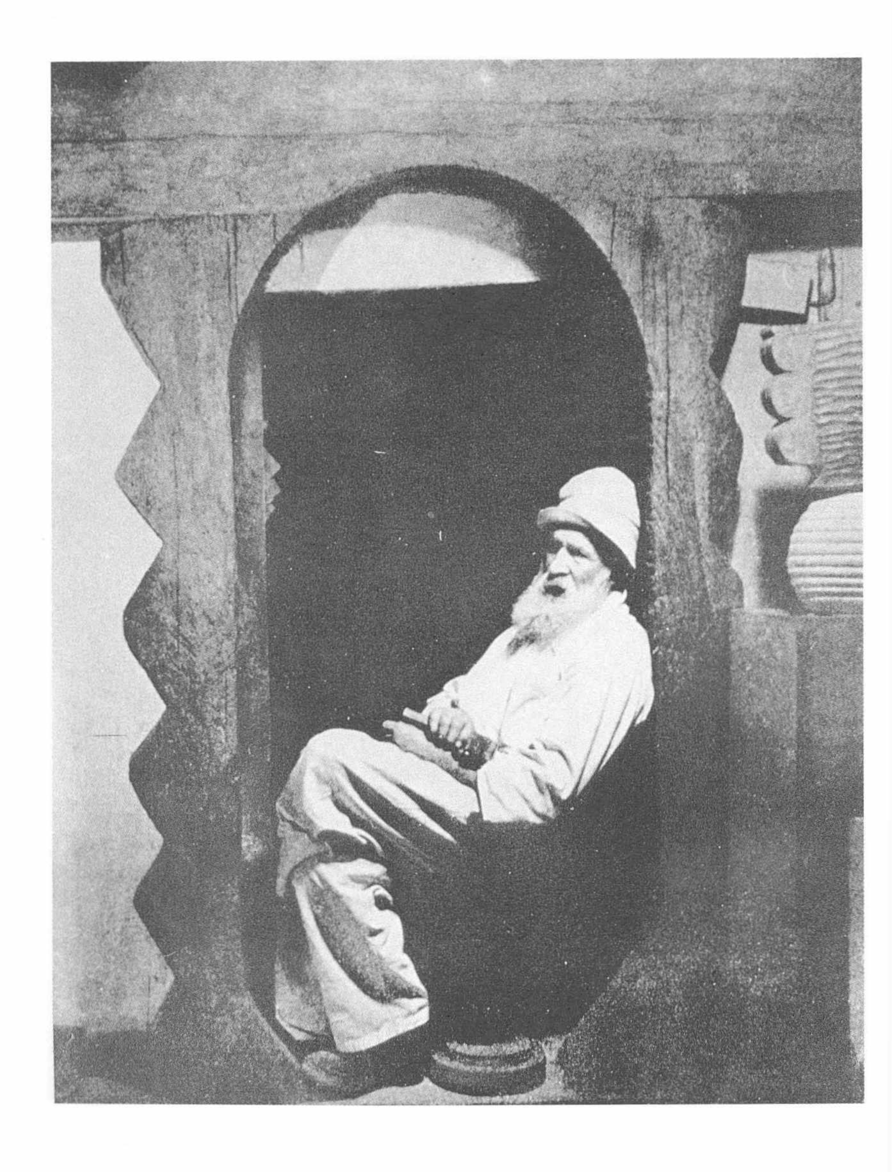


Mircea Eliade en Calcuta, en casa de su profesor Surendranath Dasgupta, 1930. Al dorso de la fotografía, dedicatoria de un amigo de Eliade: «A Nelly, que mientras él trabajaba con *Isabel*, yo traducía *Kalidasa*» (probablemente Eliade en esa época estaba escribiendo su novela *Isabel y las aguas del diablo*).

Mircea Eliade con C. G. Jung en el jardín de Eranos, en casa de Olga Fröbe-Kapteyn, Ascona 1952.



Constantin Brancusi en su
estudio al final de su vida.



El vuelo mágico

Oceanografía
Invitación al ridículo

Pienso que el ridículo es el elemento dinámico, creador e innovador de toda conciencia que se quiera viva y que experimente lo vivo. No conozco ninguna transfiguración de la humanidad, ningún salto audaz en la comprensión ni ningún descubrimiento pasional fecundo que no haya parecido ridículo a sus contemporáneos. Pero eso no es prueba suficiente, pues todo lo que supera el presente y el límite de la comprensión parece ridículo. Hay otro aspecto del ridículo y ése es el que me interesa: la disponibilidad, la vida eterna, la fecundidad eterna de un acto, de un pensamiento o de una actitud ridícula. El ridículo nos enseña siempre: cada uno lo puede asimilar e interpretar a su manera, se es libre de sacar de él lo que se quiera y de hacer con él todo lo que uno desee. No sucede lo mismo con lo que es racional, justificado, verificado, reconocido. Se trata aquí de verdades o actitudes que no conciernen a la vida presta a aparecer. Convierten al mundo en una plataforma estable. Nadie las discute, nadie duda de su veracidad. Pero están muertas. Su victoria es su lápida. Son adecuadas para las familias, las instituciones y la pedagogía.

Uno puede leer un buen libro, uno de esos libros perfectamente escritos, perfectamente construidos, destacados por la crítica, aprobados por el público, coronados de premios. Un buen libro, es decir, un libro muerto. Es tan bueno que en nada conmueve nuestro marasmo ni nuestra mediocridad; por el contrario, se integra perfectamente en nuestros cortos ideales, en nuestros pequeños dramas, en nuestros vicios mezquinos, en nuestras pobres nostalgias. Eso es todo. En diez o en cien años ya nadie lo leerá.

Todo lo que no es ridículo, es caduco. Si tuviera que definir lo efímero, diría que es todo lo que es perfecto, toda idea bien expresada y bien delimitada, todo lo que se muestra racional y comprobado. A menudo la mediocridad tiene como atributos «perfecto» y «definitivo».

Los tomos de filosofía de un profesor francés de provincias están mucho mejor escritos, son mucho más racionales y serios que cualquier panfleto del siglo XIX que fecundó decenas de ideas y fue comentado en decenas de libros. Evitar el ridículo significa rechazar la única posibilidad de inmortalidad. El único contacto directo con la eternidad. Un libro que no sea ridículo, o una idea unánimemente aplaudida de entrada, ha renunciado, por el hecho mismo de su éxito, a toda potencialidad, a toda posibilidad de ser retomado y continuado.

Creo que una buena definición del ridículo sería ésta: lo que puede ser retomado y profundizado por otro. No me refiero al ridículo maquinal, como el del hombre vulgar con una chistera o la niña haciéndose pasar por mujer fatal. Ése es un ridículo superficial, un ridículo social creado por automatismos e inhibiciones, sin fecundidad espiritual, como todo acto reflejo.

Pero pensemos en el ridículo de Jesús, que afirmaba ser hijo de Dios con absoluta contundencia; en el ridículo de un don Quijote, agonizante porque la gente (gente con los pies en la tierra, gente razonable, gente con temor al ridículo, gente muerta) no estaba dispuesta a tomar a una maritornes por su dulcinea; o en el ridículo de Gandhi, quien, a la diplomacia y a la artillería británicas, opone la no violencia, la vida interior y la fuerza de la contemplación. Imaginemos todas las fuentes de vida, todas las simientes y toda la savia que la gente ha encontrado y seguirá encontrando –cuando el rastro de los creadores «perfectos» haya desaparecido desde millares de años antes– en la vida y pensamiento de estos hombres absolutamente ridículos.

Todo acto que no sea ridículo, en mayor o menor medida, es un acto muerto. Esto se verifica en la más cotidiana y banal vida social. Cuan-

do uno toma el té en un salón y vuelve a colocar tranquilamente la taza en su sitio, realiza un acto perfecto, un acto muerto, pues no hay consecuencias ni en su conciencia ni en la de los demás. Pero ¡deja caer la taza al suelo derramando el té en la falda de una señorita que habla francés y pídele excusas tartamudeando mientras tratas de borrar la metedura de pata secando el parquet con el pañuelo de batista! Por un instante eres ridículo, pura y simplemente ridículo. De pronto, el acto se llena de innumerables virtualidades. Lo estás pasando mal y en ese instante de turbación y de pánico comprendes que tu vida es inútil, que la de los demás está vacía, que eres un mono grotesco bien vestido y perfectamente arreglado en un salón adonde se va a perder el tiempo, adonde se va empujado por el miedo a la soledad, por atracción hacia las vacuidades. Toda una filosofía a partir de una taza de té rota por descuido. ¡Y eso no es nada!, porque sólo has sido ridículo en una mínima proporción. Ve a decirles a la cara lo que piensas de su té, que en el fondo es lo que piensa todo ser dotado de razón, diles francamente que están perdiendo el tiempo, que se están engañando, que llevan una vida artificial, fáctica, inútil. Diles todo eso y dilo con pasión. Entonces serás realmente ridículo, entonces la gente se burlará de ti, entonces comprenderás que no puedes vivir tu vida sin ser ridículo.

Porque el ridículo se resume en esto: vivir tu vida, desnuda, inmediata, rechazando las supersticiones, las convenciones y los dogmas. Cuanto más personales somos, más nos identificamos con nuestras intenciones, más coinciden nuestros actos con nuestras ideas, y más ridículos somos.

El ridículo es una fórmula lanzada por los hombres contra la sinceridad. No existe acto humano sincero que no sea ridículo. Lo que el amor tiene de realmente exaltante consiste en haber logrado suprimir el ridículo entre dos seres, suprimir la censura aplicada de un modo maquinal a su sinceridad. El amor sólo es ridículo para una tercera persona. Las otras grandes sinceridades lo son también para una segunda persona.

Así pues, resulta que los libros, los autores que un día fueron ridícu-

los en razón de su sinceridad despojada y total, poseen virtualidades infinitas que pueden ser retomadas y profundizadas por cualquiera de nosotros.

Con los libros ridículos sucede algo extraño: no afectan del mismo modo que un hecho social ridículo, porque los leemos en la soledad, cuyos valores no son los mismos que los de la colectividad. Somos más sinceros cuando estamos solos, puesto que no echamos el cerrojo a nuestra sensibilidad ni a nuestra inteligencia en aras del buen sentido y de la lógica. ¿Por qué una paradoja oída en público irrita y, en cambio, fascina leída en soledad? ¿Por qué lloramos de emoción al leer una confesión, mientras que nos crispamos molestos si la oímos en público? Quizás porque entonces haga su aparición el ridículo, esa censura a la sinceridad, censura creada por la sociedad para frenar el individualismo en sus excesos.

Miro a mi alrededor y, con toda franqueza, sólo los hombres y autores ridículos son capaces de enseñarme algo. Sólo ellos son sinceros, sólo ellos se desnudan sin reticencias ante mis ojos. Sólo ellos están vivos. Llegará un día en que morirán a su vez y en que también serán distribuidos racionalmente en sistemas, en que serán aceptados y colmados de honores. No quiero evocar casos demasiado ilustres. Mencionaré únicamente a aquel hombre de un ridículo absoluto que es el único autor que no me atrevería a leer en público. Me refiero a Sören Kierkegaard, a quien hoy en día se consagran volúmenes de crítica, al que se traduce, comenta, comprende, y al que se mata. En un cierto sentido está muerto, y, sin embargo, ¿cuántas fuentes de vida y de pensamiento no se encuentran todavía hoy en el loco de Copenhague? Porque en cualquier momento puede ser retomado y continuado.

Sólo el ridículo merece ser imitado. Pues sólo imitando el ridículo imitamos la vida; entraña, en efecto, la absoluta y completa sinceridad de la vida, y no las ideas fijas y convenciones que son las caras de la muerte. Y en cuanto a la muerte, bien sabe Dios que ya bastante la encontramos en todos nosotros.

Oceanografía

Trad. de: *Océanographie*, trad. del rumano por Alain Paruit, L'Herne, París 1993. Selección: «Invitation au ridicule», págs. 21-25.

1.ª ed.: *Oceanografie*, Editura Cultura Poporului, Bucarest 1934.

Sobre el título: «El carácter de divagación y de improvisación de estas páginas no se refleja de ningún modo en el título del libro: *Oceanografía*. El análisis oceanográfico supone una técnica muy dominada, mucha paciencia y, sobre todo, una capacidad analítica precisa, de la que no hago alarde en ningún momento de este libro. Su título no está, sin embargo, desprovisto de sentido. Un sentido que todavía hoy aprecio y para cuya aclaración me permito reproducir seguidamente un artículo publicado hace ya tiempo con este mismo título. (...) Esta tentativa de examinar la vida cotidiana del alma, de plantear de nuevo, con seriedad, los problemas simples, que ya nadie toma en consideración porque son demasiado grandes o demasiado simples, a eso lo llamo oceanografía» (Prefacio de la edición francesa, págs. 14-19). Es probable que Eliade tomara el concepto de Eugenio d'Ors (*Oceanografía del tedio*, 1919). Una referencia a esta obra en concreto: «Me gustaría intentar un día la experiencia de Eugenio d'Ors en *Oceanografía del tedio*: a pleno sol, con los ojos cerrados, tratar de contener, expresar, sintetizar. ¿Qué? Esta experiencia total de un flujo que sale de todas partes y se pierde, no sé cómo, en la nada, en el no-ser» (*Frag. J. I*, 2 de abril de 1951, pág. 140). Para las relaciones entre Eliade y D'Ors, ver en este volumen el comentario a *Fragmentarium*: «A propósito de un cierto "sacrificio"», pág. 85.

«Invitación al ridículo», pág. 33: El concepto «superstición» aparece empleado en todo el libro con el sentido de prejuicio. Ver en cambio, *Fragmentarium*: «Supersticiones», pág. 80.



India

Peregrinación a Ramashwaram...

El tren atraviesa las arenas apiladas en dunas. La maleza es alta, zarzas erizadas de espinas, algunas palmeras amarillentas, charcos de agua salobre, y siempre el rumor, la llamada de las olas. Sensaciones crueles y angustia ante la playa extensa, triste y ardiente, que adquiere un cariz desértico. El viento sopla metálico sobre las largas espinas, sobre las hojas dentadas de las palmeras. Atravesamos el estrecho que separa la India de Ceilán. Hemos embarcado en Talaimannar y, tras dos horas aproximadamente de navegación tranquila, volvemos a pisar tierra firme en Dhanushkodi. Entramos en la India por el punto más meridional de la península.

Cerca de Ramashwaram, en Pambam Junction, el decorado cambia. Los campos están salpicados de palmeras altas con ramilletes de hojas vueltas a los vientos del océano. Unos veinte minutos después de Pambam, el tren se detiene en una pequeña estación rodeada de plantaciones y comunicada con la población por una carretera. Ramashwaram es el lugar de las peregrinaciones meridionales, tan sagrado como Benarés, pero menos conocido por los viajeros europeos.

Una extraña carreta, una *jatka* de dos ruedas tirada por dos bueyes, nos lleva a la aldea. Bellas casas, con terrazas blancas, se ocultan bajo los árboles; multitud de brahmanes. Soy el primer europeo después de seis meses. Se me observa con insistencia; la gente se reúne ante la casa del venerable brahmán Ramchandra Gangadhar, hasta donde he venido. Gangadhar pasa buena parte del día sentado sobre una estera, en la estan-

cia principal de la casa, con el pecho y el vientre desnudos, una cadena en torno al cuello, el rostro ungido de ceniza y óleos sagrados. Conserva esta posición india mientras mastica hojas de betel y discute con sus visitantes sobre la creación del universo, la ilusión de la existencia o las encarnaciones de Brahma. Parece halagado de recibir mi visita, y Bhimi Chawda, que me ha presentado, le traduce al gujarati todo lo que cuento de Rumanía. Viendo que tengo hambre, envía a un sirviente peludo a comprar algo, ya que en la vivienda de un brahmán no hay comida. El hombre me trae, a la terraza superior, tres pequeñas galletas fritas en aceite, un vaso de leche y algunas bananas. Acto seguido recoge los restos y los tira a la calle, incluidas las escudillas de arcilla en las que he comido...

Después de haberme descalzado en la veranda, me dirijo hacia el templo con Bhimi Chawda y... algunas docenas de indígenas sobre mis pasos. Bhimi Chawda, medio desnudo, trae los presentes: flores, bananas, algunos saquitos y rupias de plata. Al retorno de su viaje a Inglaterra, nada mejor que una purificación en Ramashwaram. Avanzo descalzo en el polvo del camino, bajo un calor sofocante.

El templo, el más grande del sur de la India y la más espléndida realización de la arquitectura dravídica, está protegido por numerosas murallas (*prakarama*) entre las cuales se suceden grandes recintos. A pesar de ser colosal (seiscientos cincuenta y siete pies de anchura por mil de longitud, me hace saber mi guía), no se experimenta sensación alguna de aplastamiento. Imposible abarcarlo entero de una sola mirada. Antes de pasar por la primera puerta, de treinta metros de altura, se tropieza con una especie de bazar que se extiende bajo la bóveda hasta el primer recinto. Allí se venden todo tipo de imágenes de colores chillones, con escenas que representan a Rama en busca de Siva o los combates de Ceilán (Lanka). También se encuentran grandes conchas, coral, pesados brazaletes de plata, platos de cobre, perlas y gemas de poco valor.

El bazar está siempre abarrotado. Todo el pueblo se reúne en el callejón y bajo la bóveda sombría de la gran puerta. Junto al bazar hay un pe-

queño estanque lleno de agua verde y sucia, en el que los peregrinos se bañan antes de llevar sus ofrendas al templo. Y detrás de él, al final de una callejuela que desciende entre las dos últimas *prakarama*, un gran lago (tres millas más o menos), en el que los peregrinos hacen nuevas abluciones en el momento de partir.

Según las explicaciones de Bhimi Chawda y por lo que yo mismo ya sabía, el templo de Ramashwaram, levantado aquí para conmemorar la victoria de Rama y en la construcción del cual contribuyó el ilustre Vara Raja Sekkarar, de Kandy, no tiene igual en toda la península. Los pilares del templo y de los interminables corredores están magníficamente adornados con esculturas y estucados. Desgraciadamente, cuando lo visité, ciertas partes del santuario se hallaban en fase de restauración. Los salones estaban, aquí y allí, barrados por andamios bajo los cuales la administración del templo había improvisado alojamientos para los sacerdotes y los sirvientes y, por eso, ese lugar único en su penumbra misteriosa y solemne estaba un poco arruinado. Pero, de todos modos, no es posible ver el templo integralmente de una sola vez; no se puede tener una imagen de conjunto. Su grandeza está distribuida, de modo que esa arquitectura ciclópea carece de perspectiva; no se pueden descubrir más que rincones, patios interiores, columnatas.

Las escenas de la mitología védica pintadas sobre los plafones y sobre las columnas de los pasadizos son verdaderamente soberbias. Pero muchas han sido maltratadas, ennegrecidas por el humo, desconchadas y borradas. Nos dicen que las restauraciones en curso alcanzarán también a los frescos.

El templo está coronado por una multitud de cúpulas y centenares de estatuas coloreadas. Las columnas están sostenidas por elefantes en posiciones curiosas y fantásticas. Los lagartos y las ardillas corren por entre los bajorrelieves. De algún lado llegan tambores y trompetas, gongs y letanías. Muerto de curiosidad, me encaramo por la escalera de madera de un andamio y llego al tejado. Sin darme cuenta he estado a punto de pro-

vocar un escándalo. Por suerte, Bhimi Chawda explica que soy extranjero y que no conozco las reglas de los santuarios. Debo ofrecer dos rupias de plata para expiar mi falta. A cambio de esa ofrenda se me extiende un recibo en toda regla con mi nombre, mi nacionalidad y el pecado cometido...

Diario del Himalaya, 1929

Kurseong, 8 de mayo

En Siliguri subo a un tren miniatura, de vía estrecha, con cinco pequeños vagones... Encuentro mi nombre inscrito en un compartimento no más grande que un armario empotrado.

Mis compañeros de viaje: una actriz india que se parece sorprendentemente a Indira Devi y tres persas. Antes de esto... No, habría sido un error registrar también el recuerdo de la noche pasada en el expreso de la East Bengal Company. Si no hubiera sido más que por el espectáculo de las familias europeas abandonando Calcuta *for the change* –caravanas de sirvientes hindúes acarreando equipajes de casa bien–, si no hubiera sido más que por lo pintoresco de una estación india o la conversación de los viajeros que distraen con brandy el sueño de la noche tropical, habría podido escoger la mañana de Siliguri para iniciar este diario.

...La partida. Nueva confirmación del hecho de que sólo la partida resuelve las series en pro y en contra que la orgullosa fragilidad de los modernos llama «problemática del alma». Pasar en una noche de la canícula de Bengala a la claridad de Siliguri. Como todo viajero en la India transporto mi cama. Eso da un aire de intimidad a la banqueta del tren y una atmósfera de hotel al compartimento.

Un médico rechoncho (coincidencia literaria) lleva a Darjeeling una canasta de fruta. No tengo inconveniente cuando me pide colocarla bajo mi banqueta. Medianoche. Todas las luces están apagadas. El zumbido del ventilador, el crujir de las ruedas. (No sé si ya he escrito que no se

puede coger un tren de noche en la India sin tener, a cada instante, la impresión de que va a descarrilar.)

Sensaciones táctiles inhabituales me despiertan. Agarro uno de los bichos que me corren por encima y, en la oscuridad, me doy cuenta de que son escorpiones. Invadido por los escorpiones... Quizás no muy numerosos, pero en cualquier caso suficientes para asustarme. Saltar de la cama, gritar, encender la lámpara, todo eso no solucionaría nada. Porque, por muy veloz que fuera, al menos uno tendría tiempo de picarme. Entonces sigo el consejo de uno de mis maestros: «Si se aproximan animales peligrosos, ordénales que se marchen». Y, como era de esperar, los escorpiones se retiran uno tras otro. (Los lectores instruidos tienen permiso para escandalizarse ante semejante superstición.)

Por la mañana relato mi contratiempo al médico. Me asegura que no eran escorpiones, sino cucarachas...

De Siliguri a Kurseong, la distancia es corta, pero el camino arduo. El tren sube y baja a través de una jungla montañosa. En pocas horas alcanzamos los cinco mil pies; poco si uno piensa en Kanchanjanga, pero no está mal en relación con las llanuras de Bengala. El itinerario es único, y lo digo sin entusiasmarme a la ligera y sin sentimentalismos. En comparación, los paisajes alpinos tienen poca gracia. La cabina metálica deslizándose por encima de los precipicios helvéticos pierde su toque extraordinario. El Himalaya se alza ante un cielo increíblemente azul; una orgía vegetal en los valles, aristas rocosas y nubes blancas. Todavía no conozco sus aspectos majestuosos, solitarios. Vemos la nieve demasiado alta para creerla real. La incomparable diversidad del Himalaya... El trenecito avanza jadeando entre los peñascos y los cantos que se han desprendido de las alturas. La vía serpentea penosamente, ya sea al borde de un precipicio o en la penumbra del bosque, ya sea entre el gris humeante de nubes que la envuelven como una caldera, para dispersarse aquí en un guiño de ojos.

La vía férrea es mantenida y conservada al precio de un esfuerzo permanente. Las colinas han sido tapiadas, los valles reforzados con terraplenes, los desprendimientos contenidos. De no ser así, en el deshielo, esta vía que ha costado millones de rupias quedaría sepultada bajo la rocalla y después cubierta por los arbustos.

Pasamos por delante de las barracas de los peones camineros, cuyos vigilantes visten el atuendo de los montañeses asiáticos. El silencio es por momentos tan puro que uno no puede dejar de preguntarse si el tren existe verdaderamente, si no es un eco del mundo que acabamos de dejar. Este silencio es tan irreal que el jadeo de la máquina y el rechinar de los ejes no lo pueden quebrar. Sólo los recuerdos y los deseos, y la agitación de un alma, podrían romper ese encanto que es el Himalaya.

...Sí, la actriz se parecía a Indira Devi. No he podido saber nada más de ella. Durante todo el tiempo miraba por la ventana. Conservaba todavía la timidez de la mujer recientemente emancipada del *purdah*. Era sorprendente que hubiera tenido la audacia de hacer sola el viaje a Kurseong. Y, sin embargo, había sido lo bastante femenina como para escribir en la tarjeta enganchada a su maleta: «actress».

Los persas eran locuaces y guasones. Iban a Darjeeling a pasar sólo unos días y ya habían empezado a divertirse desde su llegada a la estación. En Kurseong ya éramos amigos.

Incluso antes de descender del tren, fuimos ensordecidos por un nubarrón de muchachas que proponían llevarnos nuestros equipajes (¿cuál es el femenino de «mozo de cuerda»?). Como europeo educado en el culto del eterno femenino, me sentía bastante embarazado por tener que escoger. Demasiadas jovencitas ofrecían sus servicios, para los pocos bultos que poseía. Se arremolinaban bajo la ventana del compartimento y se abrían paso a codazos entre sus rivales. En su gran mayoría, muchachas de Sikkim, menores y pobres, pero con brazaletes de plata. Las que no conseguían aguantar una maleta se cogían a los faldones y mendigaban un

bakchich (la palabra en rumano es la misma). Es así como he descubierto otra costumbre asiática: reclamar dinero sin contrapartida de un servicio y sin tan siquiera mendigar, propiamente hablando.

El *bakchich* es aquí un acto gratuito; como el maharajá que da dinero por el placer de dar –y de oír resonar tras sus pasos todo un coro de *salam*–. Los niños te acompañan por las calles –la mayoría desnudos, evidentemente–, se llevan una mano a la frente y después la dejan batir en las rodillas gritando: «*Sahib, bakchich! Sahib, bakchich!*». Al principio rehusaba con un seco *shut up!*, pero ahora me abro paso con una reminiscencia nacional.

Las muchachas tienen una manera particular de cargar encima los equipajes. Los atan con una cuerda, los izan sobre su espalda y los llevan con una correa cruzada por la frente.

Kurseong. El tren llega por una calle bastante larga y bien cuidada. Villas de *paping guesto* de un estilo indefinible; una población mixta e informe. Me cruzo con grupos de ingleses con su inevitable Alpenstock, las miradas hasta tal punto perdidas en la lejanía que deben creerse a algunas millas por encima de Kurseong, en las montañas.

Visita al Colegio católico, en donde los curas belgas y franceses hablan el sánscrito con tanta facilidad como el latín.

Cae la noche. No he encontrado una casa que me satisfaga. He buscado hasta en las afueras de Kurseong, sobre las colinas cubiertas de flores trepadoras. Regreso a pie por el bosque. Tras la puesta de sol el cielo se hace extrañamente claro. Mi mirada se detiene sobre las cimas desconocidas, lejanas, frías.

Cada vez que cambio bruscamente de clima –físico o espiritual–, caigo preso de tantas sensaciones y pensamientos extraños que debo hacer serios esfuerzos para reencontrar la órbita y el centro de mi equilibrio. En tales momentos me deleito volviendo sobre lo mismo. Fragilidad moderna: volver sobre lo que ya ha cambiado, sobre lo que ya está muerto.

Conversación con el Padre T. sobre el sentido de la existencia en el cristianismo y en el hinduismo. Participa un profesor de física bengalí. Sorprendente, la fe profunda de este último en la metempsicosis o, por lo menos, en la transmigración de las almas en los cuerpos humanos. Compruebo que el profesor de física se muestra más inclinado que el Padre T. a aceptar los milagros. El Padre es de un escepticismo refinado e irónico en todo lo que concierne a los pseudo-místicos, el esoterismo, las mistagogias y el neo-espiritualismo. No admite el milagro. Pues –dice– Dios escoge siempre una vía natural, científica, para sus manifestaciones y revelaciones. Son los escépticos y los pseudo-escépticos quienes creen en los milagros; es decir todos los que no tienen contacto con la realidad. (El comentario es mío.)

El cristianismo es quizás la única religión que ha disociado la fe del milagro. No se distinguen más que dos grandes milagros: Cristo y la permanencia del cristianismo.

Rishikesh

Después de Hardwar, la carretera corta a través del bosque invadido de monos, desciende un valle árido y atraviesa la jungla de bambúes, para penetrar después en un amplio calvero en donde las hierbas son más altas que un hombre a caballo. Atravesamos un afluente del Ganges; las aguas verdes son frías y ruedan por las rocas blancas en un fragor ensordecedor. Robles inmensos, abedules, y cada vez menos bambúes.

Empezamos el ascenso. Atrás dejamos la vía del ferrocarril. Las montañas están ahora cerca, tan próximas que barren el paisaje con sus picos nevados. El Himalaya, con sus glaciares y grutas blancas, se esconde tras la línea de montañas enanas invadidas por la jungla y desgarradas por los torrentes. Conforme nos acercamos a Rishikesh, la carretera mejora. La entrada es magnífica. A mano izquierda, el templo de Siva, construido ese mismo año por el *swami* Purnananda, es de un simbolismo arquitectónico asombroso –el globo de cristal que corona la aguja de la cúpula da tes-

timonio de la trágica incapacidad de la razón para traducir lo divino en categorías y valores–, un templo de murallas blancas, de puerta blanca en un jardín de flores que los discípulos del santo trenzan con guirnaldas. Por la mañana, las plantas aromáticas han ardido en el altar. La carretera recibe la fragancia, pero enseguida todo se desvanece en el polvo levantado por el rebaño del templo *sikh.* Avanzamos penosamente en esta típica polvareda india suspendida en el aire, de un peso irritante y duradero. Mis compañeros se separan, cada uno toma el camino de un templo o eremitorio. Todos ellos son visitantes que no se rezagarán, venidos a pasar algunas horas o algunos días en la atmósfera sagrada.

Heme aquí en medio del camino, mi equipaje en la sombra, maldiciendo mi indumentaria europea, que atrae desde lejos a los mirones. De un *ashram sikh* sale un *saddhu* vestido de amarillo que me viene a recibir, y me pregunta si tengo dónde pasar la noche y con qué sustentarme. Empiezo a entrever las dificultades que me esperan: aquí se habla únicamente hindi, lengua de la que no entiendo más que una media docena de palabras. Mis conocimientos de bengalí y sánscrito no me son de ninguna ayuda. En cuanto al inglés, nadie lo habla entre el vulgo. Nos entendemos empleando muy buena voluntad: yo mezclando el urdú con el bengalí, él reduciendo el hindi a sus raíces sánscritas. Acepto la invitación del monje *sikh* y empiezo por reposar una hora en el *mandir* (templo), donde me traen agua en abundancia para mis abluciones, así como manjares del Indostán, granadas, bananas y almendras. Estas últimas son aquí símbolo de hospitalidad, de reverencia y amor divino. El discípulo trae almendras a su maestro, quien aparta un puñado para ofrecérselas a su vez. Y si se trata del discípulo favorito, el gurú pela una cuidadosamente y se la mete personalmente en la boca: es la señal suprema del amor del maestro.

Cuando he terminado de visitar el *ashram,* llamo a dos porteadores en la carretera para que me lleven mis equipajes, y me dirijo al *dok-bungalow.* El guardián pronuncia nasalmente y el hindi se me convierte en un misterio indescifrable. No sabe una palabra de inglés, pero me da a conocer

el reglamento del bungalow, del que resalta que necesito una autorización del «ingeniero de distrito» para ocupar una habitación. No la tengo. El guardián explica, repite, y acabo por comprender que debo telegrafiar al ingeniero. Dejo el equipaje en el vestíbulo y me voy a la estafeta de correos –una ventanilla enrejada– para telegrafiar mi petición de autorización; por supuesto con la respuesta pagada. Una muchedumbre de transeúntes, monjes, mujeres y vagabundos me rodea y me sigue como hipnotizada, durante el retorno, hasta la cerca de alambre del bungalow. El guardián abre una habitación –una de esas habitaciones blancas, simples y señoriales, con una amplia terraza y una *chaise longue*, como las hay por todas partes en el Himalaya para el uso de funcionarios británicos– y mis peregrinaciones con el equipaje a mi espalda toman punto final.

La noche cae bruscamente; la luna brilla, los robles proyectan unas sombras inmensas, el Ganges resplandece al fondo, en el jardín. Reina el silencio. La cabaña del guardián se encuentra tan lejos que mis gritos sobre la veranda no le molestan. Algunas vacas, un perro, dos jóvenes, un fuego –paisaje pastoril si no fuera por la sombra de la jungla sobre la otra ribera del Ganges, y por la intraducible atmósfera del Himalaya revelada por cada rumor y cada estrella, por ese silencio que se insinúa en el alma hasta tomarla por entero.

Estoy solo en el bungalow. Me paseo por el vasto jardín, que se extiende por una parte hasta la carretera, y por la otra hasta la orilla abrupta del río. La ribera es más bien un torrente, pedregoso y fangoso, lleno de hierbajos y ardillas. El Ganges queda magnificado por la luna; su corriente forma remolinos y trampas de plata, se hace espejo, lago agrietado por sutiles tiras, pasa por un lecho sin arenal, refleja la montaña por el otro lado, luego se protege entre los ribazos y su blancura se pierde en la jungla.

El perro me ha oído, ladra y el guardián se acerca a la carrera; adivino que el lugar está atestado de serpientes, pues la palabra es casi la misma que en rumano, *sarpa*, y el guardián la dice con voz hostil hasta que

lo entiendo. A estas horas de la noche, las serpientes están por todas partes. Regreso al bungalow. Silencio, de vez en cuando interrumpido por las campanas de los templos, campanas de eco breve, cristalino, exento de la melancolía de las iglesias ortodoxas, de la solemnidad de las catedrales: con ritmo de bronce, los martillos golpean una cadencia sincopada, creciente, con bruscas interrupciones, el eco ahogado por los brazos que estrechan las campanas.

En Rishikesh, la mayor parte de las casas son *ashram*. Algunos, de ladrillo oscuro, tan grandes como un cuartel, con cientos de estancias para los visitantes; otros parecen villas blancas, con amplias terrazas descendiendo en anfiteatro hasta la carretera. Cualquiera puede disponer de una habitación y recibir alimento en la *khetra*, la cocina del *ashram*, a condición, sin embargo, de ser *yatri*, es decir, de haber venido con una intención religiosa. En Rishikesh también hay un millar de habitaciones destinadas a albergar visitantes. De abril a finales de octubre, los cortejos de *yatris* se multiplican y la multitud es a veces tan numerosa que ni tan siquiera se encuentra sitio para dormir en los patios. Es inútil añadir que durante la Kumbh-Mela –que reúne a tres o cuatro millones entre peregrinos y *yatris*– Rishikesh atrae a todos estos visitantes y que las tiendas cubren kilómetros enteros en la jungla y sobre la ribera del Ganges. Centenares de cabañas y refugios de bambú son construidos y, tras la marcha de los peregrinos, los lugares presentan el aspecto desolado de un campamento saqueado.

A Hardwar se viene por los templos y los baños sagrados (lustrales); Rishikesh es el retiro milenario, el paraíso de los eremitas. Los donativos afluyen cada año de todos los rincones de la India para el mantenimiento de los ascetas, los *brahmacarin*, los *saddhu*, los *pandit*, los *swami*, los *naga* y todos los devotos en general. La alimentación es miserable –galletas de centeno, patatas hervidas y ese inevitable caldo vegetal que es el *dhol*– y cada *sadhu* debe mendigarla dos veces al día, dirigiéndose a una *khetra* para las galletas, a otra para las patatas, a una tercera para el *dhol*. De esta

manera el orgullo y las convenciones de la sociedad que ha abandonado son erosionados por la humildad cotidiana. Tan sólo cuando un *sadhu* está enfermo tiene derecho a leche y sólo durante las fiestas cada uno recibe dulces y frutas. La mayor parte de los dones son ofrecidos, naturalmente, por los *yatris* durante la temporada, y aportan la tela para las túnicas amarillas, azúcar para el té y pequeñas monedas de níquel, que los *sadhu* ponen aparte para realizar una peregrinación a Benarés o a Puri. No se mata a ningún animal en todo el distrito, nadie come huevos y el Ganges está a rebosar de peces enormes alimentados por los eremitas. Y, a pesar de ello, nadie está enfermo ni anémico: los *naga* recorren a diario veinte kilómetros en la selva, los *sadhu* se levantan antes del alba y leen voluminosos tratados sánscritos hasta la noche –y todos observan el mismo régimen vegetariano desde hace decenios–. Pero muchos de ellos practican el *Hatha-Yoga*, que proporciona una continua frescura de los tejidos y una elasticidad de los huesos que prolonga prodigiosamente la juventud; otros conocen algunas raíces que facilitan la eliminación de las toxinas y la descarga de considerables cantidades de energía mental.

El bazar es parecido a los de las poblaciones del norte de la India, pero más limpio, pavimentado y barrido. Se encuentran chucherías, fritangas, caña de azúcar, frutos secos y frutos de Peshawar, así como también tela, capas y recipientes de bronce para el uso de los monjes. Antes del *darsan* (visita a los principales personajes del eremitorio), los *yatris* acomodados hacen las compras en el bazar, pues la etiqueta dice que nadie se acerque a un *nadhu* con las manos vacías. Hasta los más pobres compran por algunas monedas azúcar, nueces, almendras, que ofrecen sin omitir nada del ceremonial de respeto. El bazar es pintoresco por la mañana, cuando los eremitas, con túnicas amarillas y naranjas, descienden a tomar su baño antes de que llegue a Hardwar el primer cortejo de *yatris*. Hay monos por todas partes: sobre las terrazas, en los canalones, en las calles. Cuanto más se asciende en la montaña, tanto más feroces y deformes son, pero también es más evidente su organización social.

En el bazar se pueden ver las curiosidades de las ciudades santas de Oriente. Un hombre vestido de rojo, con la cara embadurnada de ceniza, con los signos de la secta de Siva en la frente, lleva consigo un templo, un *mandir*, cubierto de tela roja. Una tabla sobre la espalda y en ambos extremos el peso del templo bajo una capucha de tela. El hombre agita una campanilla, grita *mantras* y se detiene ante cada tienda, sin partir de nuevo antes de que alguna cosa haya caído en su escudilla de bronce.

Hay otro sentado sobre una terraza, con los ojos fijos en el sol. Quizás sea ciego, pues pasa todo el día en ese éxtasis óptico, sin separar su mirada del sol ardiente. También son muchos los *naga*, ascetas desnudos que se cubren el cuerpo de ceniza y no se cortan jamás los cabellos. Pero en Rishikesh, lugar exento de las exaltaciones religiosas y la degeneración mística del sur, esta clase de ascetas errabundos no son muy estimados. Pues ningún tipo de exaltación o celo religioso llevado al extremo es apreciado en Rishikesh.

Sadhana significa aquí soledad, meditación, pureza, equilibrio. Se llega a Dios por todos los caminos, me dice un *swami*, pero la vía más simple es también la más segura. El ignorante ha inventado «la dificultad de encontrar a Dios». ¿Por qué debo tener dificultad en encontrarlo, si está en mí, en mi alma? Así habla el *swami*...

Svarga-Ashram

Está sobre la ribera izquierda del Ganges, a dos millas de Rishikesh, un *ashram* sin igual, que recibe al río todavía cargado de las heladas de los glaciares, todavía espumoso tras las estrechas gargantas de Lakshmanjula. Al principio no se ve más que el templo blanco, santuario de Siva, y algunas casitas diseminadas bajo los árboles. Aquí, el Ganges se extiende entre el flanco de la montaña invadido por la jungla sobre la ribera derecha y, sobre la ribera izquierda, un arenal plateado por donde pasean los eremitas al crepúsculo. Dos barcas aseguran la travesía hasta el *ashram* y el retorno.

Los barqueros son montañeses sólidos, piadosos y trabajadores; no aceptan propina pues son pagados por el *mahant* (prior del *ashram*). Cuando las dos barcas están sobre la otra ribera, es necesario gritar muy fuerte para que te oigan y te pasen de orilla.

Los rayos de sol caen en vertical sobre el agua. Montañas a un lado y a otro. El río avanza, mientras la misma vida apacible, monótona, concentrada de los monasterios indios transcurre en Svarga-Ashram. El agua se calma aquí y allá, formando pequeños lagos tranquilos entre enormes rocas negras. La playa está rodeada por una duna dominada por los cactus; después está la selva, estriada de lianas fibrosas, algunas elásticas, otras rígidas y repletas de espinas, es la prodigiosa vegetación de la jungla –musgo y zarzales, arbustos y cordajes verdes se balancean a voluntad del viento–. Las lianas se cruzan y mezclan por todas partes, a pesar de que los monjes las cortan para aclarar los senderos y de que los habitantes de Lakshmanjula vienen a recogerlas cada otoño para alimentar su fuego durante el invierno. La selva no es vieja, más que nada es la vanguardia de la jungla que desciende de la montaña, pero es espesa y está atestada de ardillas, serpientes, pavos reales y gatos monteses. En otoño, cuando las fuentes se secan en la montaña y la vegetación se empobrece en la jungla, los chacales vienen a buscar su alimento hasta los confines del eremitorio. Por la noche oigo sus aullidos siniestros y solitarios, y cuanto más avanza el otoño, más se acercan. Las grutas de los alrededores abrigan frecuentemente a panteras y tigres que han bajado de los montes de Puri. Van a abrevar por la noche en el Ganges, criaturas de luz bajo los rayos de la luna, señores imperturbables en este lugar en donde nadie mata.

...Desciendo a Svarga-Ashram en busca de un *swami* del que he oído hablar desde que estaba en Delhi: el *swami* Shivanananda, desde hace siete años en este retiro. Pregunto por él en una farmacia ayurvédica en donde un viejo me propone mostrarme el camino. Es un hombre en el camino de la renuncia, que ha venido a buscar el lugar de la «última me-

ditación». Ha decidido abandonar la familia, los hijos, asuntos por los que ha gastado su vida en vanas labores y en oscuros pecados. Se explica con una espontaneidad sorprendente y concluye afirmando que la vida familiar es una mistificación, que la sociedad es fuente de pecados, no sin ilustrar su pesimismo con conmovedores testimonios íntimos. Cuando era joven, viajó mucho a Persia, Afganistán y Arabia; adoptando por todas partes las costumbres locales, ha comido carne de cordero, se ha emborrachado, y se ha acostado con tres mujeres en la misma noche según la costumbre árabe. Ha conocido en Basora prostitutas rumanas; y, renaciendo en su alma arrepentida, el pasado le arranca las lágrimas. Nos vemos obligados a detenernos hasta que termina de llorar. Una tropa de monos desciende de los árboles y nos rodea, creyendo sin duda que hemos hecho un alto para distribuirles nueces...

Encontramos al *swami* Shivanananda en su *kutiar* a la orilla del Ganges, en compañía de un hombre imponente de viva mirada, cuya cara me recuerda la de Rudolf Steiner –es el *swami* Advaitananda–. Doctor en Derecho en Londres, ha recorrido Europa entera y leído muchísimo, y ocupaba una posición social envidiable cuando lo abandonó todo para consagrar el resto de su vida a la meditación en las soledades del Himalaya. El *swami* Shivanananda, hombre del sur, es alto, anchas espaldas, muy moreno, y feliz como un franciscano, sigue el *sadhana* vedántico y ríe mucho; había ganado la amistad de los notables europeos de Singapur, en donde ejerció la medicina durante diez años. Tenía treinta y cinco años cuando perdió a su mujer y a un hijo –entonces abandonó todo y marchó a pie de Singapur hacia el Himalaya, durmiendo en las zanjas, comiendo lo que encontraba, mendigando de puerta en puerta–. Estuvo enfermo durante dos años –reumatismo y malaria– pero sanó gracias al yoga. Hoy es feliz, porque para él no existe ni dolor, ni muerte, ni separación, porque el dualismo es aparente y la única realidad es *brahman-atman*, única e idéntica en el hombre y en el Cosmos –el viejo motivo

upanisádico, pero sorprendente cuando se vuelve a encontrar, realizado y fructificado, en un científico del siglo XX.

El tercer *swami* de pasado social glorioso es el *swami* Narayan, que ocupa un *kutiar* de piedra blanca, al lado mismo del templo. Era juez en Gwalior y, cinco años antes de retirarse, renunció a todo para venir a Rishikesh. Desde entonces no lleva vestimenta exceptuando un taparrabos y, a pesar de las heladas de enero, ha caminado de esta guisa hasta Badrinath, en la región de las nieves eternas. Duerme sobre la madera, se levanta antes del alba y se baña en el Ganges, tras lo cual se sumerge en el *sadhana*.

Nadie conoce la vía escogida por el *swami* Narayan, pues está ligado al voto de silencio, y la única palabra que pronuncia es el *mantra* «*OM!*», saludo que dirige a cualquiera, y con ello al Dios que él ve en cada cual.

El *swami* Advaitananda está contento de haberme encontrado, pues esto le permite exponerme un paralelismo muy astuto entre Bergson y Bradley por un lado, y Shankara, el vedantino, por otro. El *swami* conoce casi toda la filosofía moderna, que lee en traducción inglesa, y desprecia las prácticas devotas en las que se absorben la mayor parte de los eremitas, pues considera que el conocimiento metafísico, «real», efectivo, basta para la salvación del hombre.

El *swami* Shivanananda me ofrece frutas en un plato de aluminio. Su *kutiar*: una celda en medio del jardín, una cama, recipientes sobre una estantería, algunas pieles de leopardo y de tigre, dos cajas de libros.

Por simple y llana que sea la conversación, una fuerza indiscutible aparece en los propósitos del *swami*, una nobleza espiritual que se manifiesta en todos sus alientos y consejos. Es casi magnetismo, magia, pues los ojos del yogui adquieren un brillo metálico, hipnótico, son miradas que no se pueden situar, pero que se notan estáticas, dominantes y frías. Como todos en Svarga-Ashram, el *swami* desprecia los «poderes» yóguicos, esas exhibiciones inciertas y ocultas tan discutidas en el supersticioso Occidente. Su yoga es una disciplina personal, un cuidado del cuerpo y un agente de circulación del flujo mental, un ayudante inmaculado y pode-

roso en los ejercicios de concentración, la meditación y el *samadhi*. Cuanto más se realiza la disciplina, tanto más el discípulo se hace silencioso y retirado. Finalmente, tras años de práctica, el *sadhana* exige de él que abandone toda forma de sociedad, y entonces el eremita se retira al Tíbet. Es así como las grutas están llenas de monjes que se alimentan de raíces y pasan los días en la meditación.

El *swami* Purnananda, de Rishikesh, no duerme nunca. Durante la noche trabaja y medita, durante el día enseña el sánscrito y la meditación religiosa a sus discípulos. De medianoche al alba, conserva una posición extraña, una especie de trance de yogui, durante el cual, afirman, posee cualidades proféticas, dones de clarividencia y audición a distancia, pero yo no podría confirmarlo. En cualquier caso el trance no dura más de dos horas, y a juzgar por el ritmo de su respiración estaría tentado de creer que duerme.

Por lo demás, al despertar, el *swami* ha resuelto problemas filosóficos planteados por sus alumnos, o simplemente cuestiones cotidianas. El despertar está marcado por las campanas que se oyen a lo largo de la ribera del Ganges a las tres de la mañana. Son las campanas de los templos y santuarios –señal de la meditación.– Se dice que en esa hora en que toda criatura duerme, Krishna desciende de los cielos para distribuir limosnas a los pobres, consolar a los enfermos, proteger a los débiles. El resto del tiempo, hombres y dioses se ocupan de la tierra, pero a las tres de la mañana el sueño los envuelve a todos. Por eso Krishna, invisible y humilde, baja a hacer presentes a los pobres.

Siendo los monjes pobres del Señor, su plegaria o meditación es bendecida al alba.

...Mi primer crepúsculo en Svarga-Ashram, cuando me dirijo en compañía de mi *swami* hacia la morada del prior. El Ganges está bañado en sangre, las montañas son de púrpura, una extraña claridad desciende sobre este valle del Himalaya sesgado del mundo.

He decidido pasar el invierno en este eremitorio y debo pedir la autorización del *mahant.* Me la concede cordialmente, sin hacerme preguntas sobre mi religión, mi nacionalidad o el dinero de que dispongo. Por mi parte debo respetar las reglas del ermitaño: cambiar mi atuendo europeo por una tela amarilla o por dos trozos de tejido blanco (señales del estudiante, el *brahmacarin*), caminar con sandalias y ser vegetariano. Me someto con alegría, porque ya estoy harto de estas ropas que llaman la atención y de esos zapatos que debo quitarme en cada puerta, volvérmelos a poner para atravesar el patio, volvérmelos a quitar en el umbral del santuario...

Al día siguiente hago traer mi equipaje de Rishikesh, barro el *kutiar* que el *mahant* ha puesto a mi disposición –una celda solitaria con el umbral de cemento a la sombra del «árbol de Siva», amueblado con una cama y una lámpara–, guardo mis ropas por un buen tiempo y, envuelto en mis dos piezas de tejido blanco, bajo a bañarme en el Ganges. Unos veinte pasos entre las rocas y he aquí el río que fluye con sus aguas verdes y frías, todavía impregnadas de la aspereza de las nieves...

Durga, diosa de las orgías

Habita en las alturas de Vindhya y sus excesos de carne, de vino y de sangre, los he aprendido en el pasaje del *Mahabharata* en el que ella, Durga, la diosa virgen, mata a Mahesha, el dragón del miedo. Durga, diosa de cuerpo negro, reflejo del azul sombrío de Krishna: plumas de pavo real alrededor de la frente, amplia sonrisa, símbolo de las orgías tántricas. He consumido semanas de duro trabajo para seguir sus progresos y su victoria a lo largo de las efusiones sincretistas de la Bengala medieval. Los *pandits* que han aprendido a no perderse en el océano de manuscritos conocen y narran la historia de Durga con un entusiasmo devoto. Hermana de Krishna, esposa de Siva, desde el comienzo virgen cruel, más tarde llamada Uma, identificada con lo más querido de la India –los Vedas y Brahma–, su virginidad invadida por las pulsiones orgiásticas,

además de todos sus nombres, todas sus leyendas, todos sus episodios sangrientos y salvajes... ¿Quién puede penetrar, dominar, su historia oscura y sagrada, sino los fieles eruditos que expresan su adoración en la sangre y las flores?

...Octubre. Ha habido tempestades. Los navíos de las compañías de Java y de Hong Kong llevan retraso. Largas lluvias, como en pleno monzón. Después, súbitamente, el cielo azul de los trópicos, el tufo perfumado de la jungla. Una brisa fresca, vivificante, barre las inmundicias de la ciudad en vísperas de la Puja.

La semana ha sido rica. Rica en *samkirtan*, coros místicos, monótonos, llorosos o excitantes, alabando el nombre de Krishna y acabando en llanto e inconsciencia. Rica en visitas a casa de los nobles bengalíes que, bien educados, te traen una silla para que te puedas quitar los zapatos y que, en calcetines, puedas aproximarte a la imagen de Durga, cargada de joyas y embriagada de ofrendas vegetales. Una semana durante la cual, dichoso europeo, podrás regalarte con *singara* ardientes o *dud-pede* o picantes, o *rasa-gula*, esos incomparables buñuelos de arroz rociados de miel. Y, todavía, té o leche que la hija de la familia te sirve sin refunfuñar, porque sabe que eres el discípulo de una de las glorias de Bengala –y te ofrece mangos, y te invita a comer melocotones y te pregunta gentilmente si has aprendido a leer el bengalí y se deja hacer preguntas a las que sólo una *kumari* educada en escuelas inglesas podría responder–. Si tienes suerte reúne a unas amigas envueltas en seda, que se frotan en las sillas, se agolpan en una esquina del diván y parlotean en *chalitbhashya*. Durante ese tiempo, su padre te muestra manuscritos sánscritos –que debes descifrar siguiendo las líneas con el dedo– y un tío rico se aventura en temas políticos. Están todos reunidos, embebidos por la Puja, la fiesta de Durga.

...En esa noche de octubre, la «madre» me ha preparado un pesado colchón y unas mantas ligeras en la terraza. «Madre» no es sólo un término de respeto. Es la única palabra que conviene para nombrar el amor

y la bondad de la que da pruebas la esposa del maestro, como lo quieren las Escrituras, en presencia de los discípulos. Éstos, tan aplicados que tienen todo por aprender, viven en la casa o en el jardín. No pagan, pero ayudan en las faenas de la casa. A cambio, el gurú les explica los arcanos de la gramática, de la retórica y de la metafísica, en tanto que la «madre» se preocupa por ellos y les teje vestidos blancos.

Se duerme bien en la terraza. Abrigado entre los chales, no veo más que un minarete totalmente blanco a lo lejos y, más cerca, la sombra de un balcón y siluetas lanceadas por las palmeras; dos, como siempre.

Un día, cansado de perseguir mis recuerdos, cantaré las alabanzas de mis sueños indios ya que, después de la metafísica, el sueño es lo que la India tiene de más específico. No he olvidado ni la histeria de los chacales ni la incertidumbre de los sonidos de la selva –resurrección fantástica, inimaginable, del espíritu de la vegetación, que sonríe y se divierte desmoronando nuestros prejuicios bajo su entorpecimiento–. Pero para un espíritu que ama los matices –mínimos, grotescos, efímeros– el espasmo del follaje en la copa de las palmeras gemelas es un tesoro. Uno se acostumbra con dificultad. Al comienzo te despierta, para terminar una vez has abierto los ojos. Es caprichoso: animado solamente por el sueño de quien duerme en la terraza, suprimido únicamente por los ojos que persiguen la pesadilla. Es imperceptible, razón por la que te ensordece, dilatado en el pseudodelirio de la vigilia. Es monótono, razón por la que no puedes nunca descubrir el ritmo. En ocasiones, parecido al grito de un pájaro herido que se apaga en tristes sacudidas. Es una manifestación aislada que te embaraza y embelesa, que te turba el sueño y te colma de deseo.

¿Cómo dormir? ¿Quién conoce la hora en que los *gitani* terminan el canto de amor de Krishna y Rada, los juegos del héroe con las vírgenes de Vrindavanam? El órgano y los violines (*vina*), el *ersaj* y el *mridangam* con sonoridades de tambor grave, la melopea de *Rama Vanasya*, ¿quién podría olvidarlos para dormir de una tirada?

Al alba, síntomas de reuma despiertan al pobre europeo arrebujado entre sus chales. Le queda una hora. Antes de las seis de la mañana ya está en el patio, medio desnudo, y se lava vertiéndose agua de una pila de piedra estrecha como un sepulcro. En todo el barrio tiene lugar el baño, cada bomba en las calles es una fuente para las familias pobres. El té, y todavía la agitación de las muchachas, y las plegarias de los fieles y, porque es la Puja, juegos, danzas y risas por todas partes, junto a las ofrendas.

El templo de Kali, célebre en toda la India, es el más solicitado de los altares dedicados a Durga. Tengo un amigo entre los brahmanes que lo dirigen y viven de sus rentas. Me guía entre los miles de peregrinos, algunos venidos del Orissa –las mujeres son angulosas, oscuras de piel, los ojos vivos–, otros de la frontera con Nepal, otros del Assam. Me zarandean por entre las filas apretadas de fieles y pobres que esperan desde hace días y días poder disfrutar las ofrendas en una hoja de palmera. El altar de Siva y su pozo sagrado (en donde una mirada penetrante puede descubrir el *lingam* del dios) son tomados al asalto por las mujeres, que vierten allí el agua del Ganges y murmuran *mantras*, adorando con una increíble devoción al dios que preside su fecundidad. Se me autoriza a observar por encima del altar y veo a mujeres de la aristocracia de Calcuta, cubiertas de sedas, junto a campesinas de Aoudh, viejas piadosas, muchachas descalzas con los cabellos sueltos. Reconozco rostros y me acuerdo de nombres encontrados en tiempos de los festivales artísticos. Desde lo alto de la escalera, con el joven brahmán a mi lado, miro las filas de mujeres cuyas plegarias a Siva han sido atendidas y comprendo el significado del cactus vecino, con los pinchos cargados de anillos de hierro, sus ofrendas.

En el bullicio de las calles que conducen al gran templo, un mismo grito, una misma llamada: «¡Duurga...! ¡Duurga...!». Las gentes esperan bajo el sol, con sus presentes de flores y ungüentos, y llegan de continuo, y las ofrendas se acumulan aplastadas a los pies de la diosa que los fieles no alcanzan a ver en la oscuridad del templo asediado. Imposible abrir-

me paso ni tan siquiera hasta el muro. Rodeo la turba y llego ante el pórtico bajo el que sacrifican cabras. Dos mil al día, porque es la Puja. También allí hay gran cantidad de curiosos y fieles. Soy el único blanco, pero me acompaña un brahmán del templo. Cabras y más cabras, el sacrificador se afana con prodigiosa destreza y la sangre salpica todo el entorno. Las cabezas y miembros son recogidos por hábiles servidores. Todavía calientes, las cabras degolladas pasan de unos a otros, y las desuellan, descuartizan, extraen las vísceras y las deshuesan. No veo lo que sigue, pero el fuego que asciende me permite entender. No se puede permanecer mucho rato: los animales, hipnotizados por el miedo y el olor de la sangre, se abandonan mansamente entre las manos ejercitadas del inmolador. Los vapores de sangre te excitan, despiertan los instintos inhibidos. El sol arde, la gente te zarandea gritando: «¡Duurga...! ¡Duurga...!».

Me dirijo hacia el río, pues para todo hindú el rito termina con las abluciones en el Ganges sagrado –de una suciedad repulsiva, de aguas grasientas y fétidas–. En la calle, cada tenderete también es un altar: Ganesa, Lakshmi, Krishna, Siva. Se venden ídolos e imágenes rojas: Durga. A cada paso, pedigüeños lisiados, leprosos incurables, brahmanes estafadores, yoguis y faquires de feria con la cabellera gris de ceniza de los *saddhus*. En las márgenes del camino, charlatanes con la cabeza enterrada, mientras sus compadres recogen las monedas de cobre de las mujeres del Aoudh. O bien falsos faquires que parlotean sobre planchas de clavos, o incluso vacas de cinco patas y toda suerte de otras exhibiciones grotescas, odiosas, repugnantes, que los peregrinos admiran y que las mujeres premian con sus limosnas.

Al comienzo, el espectáculo divierte, sobre todo si se entiende que pertenece a un hinduismo degenerado, el hinduismo que ha ofrecido sacrificios humanos a la misma Durga y la prostitución orgiástica que poca gente conoce y que nadie puede desvelar. Enseguida, abandonado al

cansancio, uno siente disgusto, un tipo de cólera desesperada contra esa mezcla de piedad y barbarie. La única consolación: la serenidad de las mujeres de la élite, que cumplen con su deber indiferentes al jaleo, las pasiones, la sangre, los gritos. Me refugio en la avenida que conduce, a lo largo del río, hacia el *ghat* en donde queman los cadáveres. Una madre espera el haz de leña para su hijo muerto, envuelto en un paño sucio. Una hoguera acaba de devorar el cuerpo de un rico comerciante de Shambazar. Un miembro de la familia rebusca entre los tizones y encuentra huesos medio blancos. Se trae otra leña pequeña y otra hojarasca. Debe desaparecer todo, hasta la última señal. Cuando se enfría la brasa, un cuervo viene a posarse sobre la ceniza que todavía huele a carne quemada. Picotea desesperado la madera; pero nada, no encuentra nada, ya que el cuerpo está desde ahora en el cielo de Durga.

Delante del *ghat*, un jardín, arbustos perfumados, cipreses. Me esperan tantos amigos. Y todos me decían que... Pero ¿para qué repetirlo aquí? En la India lo sublime se mezcla con las atrocidades, el disgusto, las supersticiones. Por eso fascina y no perdona.

India

Trad. de: *L'Inde*, trad. del rumano por Alain Paruit, L'Herne, París 1988. Selección: «Pèlerinage à Ramashwaram...», págs. 17-20; «Journal Himalayen, 1929», págs. 101-106; «Rishikesh», págs. 157-164; «Svarga-Ashram», págs. 164-170; «Durga, Déesse des orgies», págs. 229-235.

1.ª ed.: *India*, Editura Cugetarea, Bucarest 1934.

Eliade escribió diversos textos sobre su viaje y estancia en la India: en 1935 publicó *Santier. Diario indio*, Editura Cugetarea, Bucarest. En 1978, el *Cahier de l'Herne* dedicado a Mircea Eliade ya había publicado un fragmento extenso: «Journal Himalayen», págs. 47-60. Otros recuerdos de la India en el *Cahier*: «L'Inde à vingt ans», págs. 34-46, que Eliade firma en 1967 en Chicago y que forma parte de su primer volumen de *Mémoire I, 1907-1937: Les promesses de l'équinoxe*, Gallimard, París 1980, págs. 223-295, trad. del rumano por Constantin N. Grigoresco; hay traducción de Carmen Peraita para Taurus, Madrid 1982, págs. 159-209.

La edición rumana de 1934 apareció con el siguiente prefacio: «Este volumen no es un diario de viaje ni un libro de impresiones, ni de recuerdos. Contiene una serie de apuntes en la India; algunos fueron escritos sobre el lugar, otros más tarde, otros fueron extraídos de un cuaderno íntimo. No es por tanto un libro "unitario" sobre la India. Por lo que a mí respecta, creo que un libro como éste sólo puede ser escrito tras seis meses de estancia en la India; después de tres años sería imposible. Por eso no he intentado reconstruir el conjunto de mis impresiones y mis reflexiones. He preferido conservar el carácter fragmentario, espontáneo, de las páginas escritas sobre ciertas partes de la India desconocida, evitando en lo posible el elemento personal. La aventura ha sido sistemáticamente eludida en este libro, sustituyéndola por el reportaje y éste, a su vez, por la narración. Como se verá, gran parte de estas notas fueron escritas de 1928 a 1931, los años de mi estancia en la India. No son ni completas ni sistemáticas. Quizás los lugares más bellos que he visto –el desierto de Thar, Kashmirut, la frontera afgana, Birmania– hayan quedado fuera de mi narración. No lo pude hacer entonces y tampoco más tarde. Rue-

go al lector que recurra a su imaginación para completar las lagunas de este itinerario».

En la segunda edición, de 1935, Eliade hizo más extenso el prólogo, que reproducimos a continuación siguiendo la traducción italiana de Fulvio del Fabbro y Cristina Fantechi (Bollati Boringhieri, Turín 1991): «Quizás esta confesión no haya sido entendida ni aceptada; para dejarla más clara he decidido añadir algunas líneas. No creo mucho en la llamada literatura de viajes. El hombre generalmente ve con mucha menos exactitud de cuanto nuestro optimismo nos induce a creer. Acerca de Oriente, sobre todo, se puede escribir de los modos más disparatados. Depende sólo de cuánto se esté dispuesto a decir o a ocultar. He leído quizás dos docenas de libros de impresiones de viaje sobre la India: algunas veces se me ocurre que ya ha sido dicho todo sobre este país increíble, otras veces pienso que no se ha dicho nada. Probablemente no existe país sobre el que se haya escrito un único libro, justo, exhaustivo y claro. (...) He renunciado a escribir un libro sobre la India pintoresca y política, pero no renuncio al pensamiento de publicar un libro sobre el humanismo indio. (...) Algunos críticos han tenido la complacencia de decirme que esperan un libro similar, en lugar de los fragmentos que vuelvo a publicar. Un escritor, sin embargo, no siempre es amo del destino de sus libros. (...) Otros críticos, por otro lado, han revelado que en este libro no hay rastro de las luchas políticas habidas. La objeción es correcta. Pero, dado que algunos episodios de la revolución civil se encuentran en mi diario publicado con el título *Santier* (*Diario indio*, Editura Cugetarea, Bucarest 1935), he considerado justo no volver sobre ello. Y más cuando todavía hoy no se puede decir la última palabra sobre la presunta represión de la revuelta civil. (...) Por lo que sé, ningún europeo ha estado hasta ahora seis meses en un monasterio himalayo y, si ha estado, no ha escrito nada sobre los hombres que moran allí y sobre su vida. Alexandra David-Neel, ilustre viajera del Tíbet chino, no ha visitado ningún monasterio de la vertiente india. Georges Nicholas Roerich ha hecho investigaciones en el Tíbet y en Asia Central, y Giuseppe Tucci en los monasterios de Cachemira y del Tíbet occidental. (...) En la breve descripción de la vida y de los hombres de los monasterios himalayos en que he vivido de septiembre de 1930 a marzo de 1931 he evitado encerrarme en los detalles relativos a la técnica meditativa de los monjes (...). Espero que el lector no busque aquí lo que el autor confiesa sinceramente no haber tenido intención de mostrar».

Acerca de la impresión que dejó la India en Eliade: «Hace veinte años, hacia las quince horas treinta (¡eso creo!), salía de la Estación del Norte (de Bucarest) para la India. Aún me veo en el instante de la partida; veo a Ionel Jianu con el libro de Jacques Rivière y la pitillera, sus últimos regalos. Yo llevaba dos pequeñas maletas. La influencia de ese viaje antes de haber cumplido veintidós años. ¡Cuál habría sido mi vida sin la experiencia de la India en el inicio de mi juventud! Y la seguridad que tengo desde entonces de que, suceda lo que suceda, existe una gruta en el Himalaya que me espera» (*Frag. J. I*, 18 de noviembre de 1948, págs. 101-102).

En sus Diarios, Eliade hace referencia a la elaboración del primer tomo de *Memorias* (1907-1937), en donde vuelve a recordar su viaje a la India: «He escrito cada día de tres a seis páginas. Asombrado de descubrir que me acuerdo tan bien del primer año en la India. Es cierto que verifico alguna vez ciertos detalles y fechas en *Santier* y en *India.* Pero qué es lo que no daría por tener conmigo el Diario de los años 1928-1949 y las cartas recibidas cuando estaba allí (1929-1931). Por otro lado se trata de "recuerdos" y no de una biografía objetiva y sistemática, la ausencia de "documentos" me deja una cierta libertad: no consignaré sino aquello "que ha quedado en mi memoria", lo que ha contribuido a formarme, lo que me parece "esencial". Así me sentiré libre de comentar los sucesos y descubrimientos de aquellos años. Algunas cosas pasarán evidentemente en silencio» (*Frag. J. I*, 9 de abril de 1963, pág. 419).

Una interpretación sobre el significado de su experiencia india se encuentra en el siguiente pasaje de sus Diarios: «Es sólo ahora, al meditar sobre mi vida "secreta" en la India, cuando comprendo su significado. En el fondo, mi existencia en la India cambió (por no decir que fue abolida) a causa de mi encuentro con dos muchachas: M. y J. Si no las hubiera conocido, o si, a pesar de esos encuentros, no me hubiera dejado arrastrar en aventuras irresponsables, mi vida habría sido totalmente otra. A causa de M., perdí el derecho a integrarme en la India "histórica"; a causa de J. perdí todo aquello que había creído realizar en el Himalaya: mi integración en la India espiritual, trans-histórica. Entretanto he comprendido, apenas hoy, que aquello debía suceder "así". Fue *maya* quien puso en mi camino a aquellas dos jóvenes para obligarme a retomar mis espíritus y a encontrar mi propio destino. Que era la creación cultural en lengua rumana y en Rumanía. Hasta después de la época de actividad intensa y frenética, de 1933 a 1940, no tuve derecho a "aislarme" del momento rumano y a comenzar a escribir para un público más amplio y en una perspectiva universal» (*Frag. J. I*, 15 de mayo de 1963, págs. 424-425).

[1] «Svarga-Ashram», acerca del *swami* Shivanananda, pág. 50: «...Pero por entonces nadie le conocía, no había publicado nada (luego publicaría unos trescientos volúmenes...). Antes de convertirse en Swami Shivanananda había sido médico, tenía una familia y conocía muy bien la medicina europea, que había practicado, según creo, en Rangún. Después lo abandonó todo un buen día. Se despojó de su traje europeo y vino a pie desde Madrás a Rishikesh. Tardó casi un año en recorrer el camino. Es un hombre que me interesó por el hecho de que poseía una formación occidental. Igual que Dasgupta. Era un buen conocedor de la cultura india y estaba en condiciones de comunicarla a un occidental. No se trataba de un erudito, pero tenía una larga experiencia del Himalaya; conocía los ejercicios del yoga, las técnicas de la meditación. Era médico y, en consecuencia, entendía perfectamente nuestros problemas. Fue él quien me orientó un poco en las prácticas de la respiración, de la meditación, de la contemplación. Cosas que yo co-

nocía de memoria, pues no sólo las había estudiado en los textos y los comentarios, sino que además había oído hablar de ellas a otros *saddhu* y contemplativos en Calcuta, en casa de Dasgupta, y en Santiniketan, donde conocí a Tagore. Siempre había ocasión de conocer a alguien que ya había practicado algún método de meditación. Sabía de todo esto, por consiguiente, algo más de lo que hay en los libros, pero nunca había intentado ponerlo en práctica» (*Prueba del laberinto*, págs. 45-46).

«Durga, diosa de las orgías», pág. 55: El maestro de sánscrito mencionado en el texto es el filósofo Surendranath Dasgupta, por quien Eliade marchó a la India cuando descubrió su *History of Indian Philosophy* en la biblioteca del seminario del profesor Tucci. Eliade resumió así sus relaciones con el profesor indio: «Al principio, yo era el estudiante y él era el profesor de corte universitario, al estilo occidental. Fue él mismo el que trazó mi programa de estudios en la Universidad de Calcuta; él me indicó las gramáticas, los manuales, los diccionarios indispensables. También se encargó él de buscarme una habitación en el barrio angloindio. Supuso, y con toda razón, que me resultaría muy difícil vivir desde el primer momento como un indio. Trabajaba con él no sólo en la universidad, sino también en su casa, en el barrio Bhowanipore, el barrio indígena, muy pintoresco, en el que Dasgupta habitaba una casa admirable. Al cabo de un año me sugirió la conveniencia de trabajar con un *pandit*, que él mismo se encargó de elegir, para iniciarme en la conversación en sánscrito. Me decía que más adelante tendría necesidad de hablar en sánscrito, siquiera en un nivel elemental, para conversar con los *pandits*, los verdaderos yoguis, los religiosos hindúes (...). Al comienzo del segundo año me dijo Dasgupta: "Ahora sí, ya ha llegado el momento, puede venir a vivir conmigo". Viví con él un año» (*Prueba del laberinto*, págs. 39-41).



Fragmentarium

A propósito de un cierto «sacrificio»

Convencido de que «el sacrificio es la ley de la expresión» y de que «sacrificar es vivir», Eugenio d'Ors quema cada Nochevieja una página recién escrita. «Una página, una página bien llena, escrita con atención, amor y mucho esfuerzo, es inmolada en holocausto... Sobre el montón de papeles de un manuscrito, una cerilla ha encendido el fuego; llama y humo han volado lejos a través de la ventana...»

Lo que me conmueve de esta confesión es el ceremonial y la grave melancolía del «sacrificio». A este acto, en sí mismo de escasas consecuencias, se le ha atribuido un sentido religioso. No dudaría en pensar que, después de haber quemado esta página al comienzo del Año Nuevo, Eugenio d'Ors se siente más fuerte, más rico, más sereno frente a su propia versatilidad. Es un sacrificio realizado según los cánones de la religión y del Mediterráneo. La ofrenda está ahí y de igual modo la proporción, el sentido de los límites y de las normas.

¿Cuántos «sacrificios» absurdos no hacemos todos al inmolar a la nada y al sueño tantas intenciones, tantos pensamientos, tanta generosidad? No estoy pensando en los «grandes asuntos», como nuestra vida, en la que casi nunca hacemos nada perfecto, o nuestra «juventud», que en vez de quemarla hasta la incandescencia final consumimos a fuego lento, sacrificando a la inanidad las más patéticas horas de amor, de desespero, de contemplación o de melancolía.

Pienso en algo más modesto: ciertas ideas que no desarrollamos, ciertos poemas que no escribimos. Hay días en que, por decirlo de algún mo-

do, siento abrirse el cielo; tan claras se me aparecen las razones de ser del mundo y del hombre. Y, no obstante, esos días no se consumen de modo diferente a todos los demás. No conservo nada, no defino nada ni para mí ni para otro. Tengo entonces sensación de plenitud y la certeza de no dudar jamás de lo que acabo de conquistar y comprender. Pero eso pasa, se consume. Subsisten muy pocos «pensamientos» y muy vagos. ¡Cuántas horas felices he sacrificado a la inanidad! En lugar de definir, de precisar, de determinar las sutilezas, los detalles, me contento con algunas palabras anotadas con prisas en la página de un cuaderno, palabras que en ese instante de plenitud me parecen suficientes para «conservar» mi pensamiento, pero que, en realidad, jamás llegarán ni siquiera a recordármelo.

Es cierto que algo pensado hasta el final, el descubrimiento de una analogía o una correspondencia, o una «intuición» más o menos personal, nunca se «pierden» totalmente. Los volvemos a encontrar, a veces con sorpresa, una semana o un año más tarde, en una conversación, en una lectura, en un paisaje. Pero de lo que se trata no es de «conservar» aproximadamente un pensamiento, sino de desarrollarlo y formularlo con el máximo rigor. Y eso no se hace en las horas muertas, sino en los intervalos de plenitud donde, para citar al poeta Camil Petrescu, «se ven las ideas». Y verdaderamente son esos momentos de gracia lo que se «sacrifica». Se trata de un «sacrificio» en nada semejante al ceremonial de Eugenio d'Ors. Desprovisto de significación. Involuntario y, por lo general, inconsciente.

¿Cuántos grandes escritores en el mundo han trabajado realmente en sus horas de «gracia»? A excepción de algunos poetas, un Shelley por ejemplo, la mayor parte de los escritores han escrito cuando han podido, al azar. Algunos cuando necesitaban dinero, otros cuando se lo encargaban reyes o editores, otros muchos movidos por la ambición, los celos o la neurastenia. Nietzsche escribía a menudo bajo el golpe de la «inspiración», pero esa «inspiración» patética y vertiginosa es algo muy distinto

del estado de calma y plenitud del «comprender». No pretendo que la producción provocada por el hambre, la ambición, la necesidad o la neurastenia no esté a la altura de su genio o talento. Pero creo que un número inmenso de páginas geniales ha sido «sacrificado» a la nada; que un montón de libros que podían haber sido escritos ni siquiera han sido empezados. En una palabra, creo que no ha habido un solo gran escritor en el mundo que no haya «sacrificado» a la nada un fragmento genial al menos, rechazando la formulación de una idea o la composición de un poema que se le ofrecía en una hora de plenitud.

No hay vergüenza alguna en confesar que los escritores construyen sus obras al azar, sujetos a las exigencias del tiempo, del editor, del público, o a capricho. Casi toda nuestra literatura y nuestros ensayos están escritos al azar, lo que no disminuye en nada los posibles méritos. Pero proporciona materia de reflexión en lo que respecta a los libros no escritos de los grandes autores.

Cuando hace una decena de años Giovanni Papini me confiaba en una carta llena de patetismo que «no había escrito ni la centésima parte de lo que tenía que decir», pensé que, como mínimo, aquello era una exageración. Con el tiempo, sin embargo, le estoy dando la razón. Yo no he escrito el libro que pude haber escrito a los veinte años y es muy probable que no escriba tampoco el de mis treinta años. Eso es lo que nos ocurre a todos: «sacrificamos» lo mejor que hay en nosotros. En nuestro arte o en nuestros pensamientos no cesamos de sacrificar a la nada. Y la única melancolía que provoca este «sacrificio» es que está desprovisto de significado, que no enriquece a nadie, que no completa ni acaba nada. «Sacrificamos» porque no estamos presentes en aquella hora o en aquel centenar de horas llenas, o porque nos parece que conservaremos para siempre la plenitud del momento. Nos damos cuenta de lo que podríamos haber hecho sólo después de una cierta experiencia o superada una cierta edad. Y, de eso, sólo uno mismo se da cuenta. Para los demás, que nos miran desde el exterior, es muy difícil comprender que nuestra obra,

tan «grande» y «vasta», no es más que un fragmento informe de lo que podríamos haber hecho. Nuestro naufragio personal tiene pocas posibilidades de ser adivinado por los demás. Y quizás sea de ahí de donde salga una de las infatigables raíces del desespero.

Cada uno de nosotros debería quizás «sacrificar» una de sus páginas cada Nochevieja, y escribir todas aquellas a las que renuncia en provecho de las frivolidades del año...

Ascesis

En el cuarto cuaderno de su *Diario* André Gide confiesa la sorpresa y alegría con las que descubrió esta línea de Baudelaire: «La ironía considerada como una forma de mortificación».

Es en esta «ironía como una forma de mortificación» en la que había creído, antes que Baudelaire, el enamorado sin fortuna que fue el panfletario danés Sören Kierkegaard. «Una forma de mortificación», es decir, una forma de ascesis. Una especie de ascesis laica. Pero con el mismo fin y los mismos resultados: descomponer al hombre profano, aniquilar los modos vulgares del equilibrio. Uno es «irónico» consigo mismo o con otro para diluir una cierta ingenuidad o una cierta vulgaridad espiritual, para demoler en la humillación un cierto deseo de bienestar demasiado humano. Se utiliza pues un instrumento totalmente ascético, pues ése es el fin de toda ascesis: mortificar la carne, diluir los estados de consciencia alimentados por el bienestar de esa carne.

Sobre tales textos descansan las recientes interpretaciones (François Mauriac, Charles du Bos) que intentan convertir a Baudelaire en «un mártir sin nombre». La «voluptuosidad» que Baudelaire busca tan frecuentemente tiene la misma función que la «ironía»: mortificación, humillación, descomposición. En una palabra: ascesis. El hombre es humillado por la «voluptuosidad», disuelto y reducido a un plasma amorfo en el cual se debaten la desesperación y la nada. Lejos de saciar al hombre, la «voluptuosidad» baudelairiana lo empobrece. El primer gesto de las

técnicas ascéticas apunta justamente a ese «empobrecimiento» del ser humano: reducir al hombre a lo que le es propio, es decir, a lo que no sobrepasa la condición humana, la vanidad, los gusanos, el polvo. Sólo después de haber «mortificado» al hombre situándole ante lo ínfimo de su condición, el asceta cristiano (igual, por lo demás, que el asceta asiático) muestra el camino de la redención: perfeccionarse en la deshumanización. Toda ascesis procede de una desvalorización de la vida profana, o de una intuición «pesimista» de la existencia humana en cuanto tal.

Es esa misma desvalorización de la vida profana que encontramos en la ironía de la que habla Baudelaire y que han aplicado tantos «mártires sin nombre», de Sócrates a Kierkegaard.

El último libro de Emil Cioran, *Des larmes et des saints*, es un trágico ejemplo de lo que puede significar «mortificación» de uno mismo por la paradoja y la invectiva. Este libro melancólico abunda en pasajes exasperantes que han puesto en apuros hasta a sus admiradores más entusiastas: esos pasajes son, se mire por donde se mire, indefendibles. Uno lo comprueba, sufre por su autor y eso es todo. No se le puede encontrar ninguna excusa. Incluso se tiene la impresión de que Emil Cioran los ha escrito, y publicado, únicamente para aislarse hasta el absurdo, para hacerse impenetrable en su soledad, para desanimar hasta a sus amigos más próximos. Un hombre alcanza realmente la soledad cuando ya no se le puede defender. Confesemos que Emil Cioran ha logrado sus fines: ciertas páginas de su libro (por lo demás muy poco numerosas) cortan todo lazo vivo, toda comunión con el resto del mundo, con la gente que le quiere, le comprende o le «admira».

Alguien hablaba de irresponsabilidad. Conozco bien a Emil Cioran. Aquí, en algunos de estos pasajes, ha sido más responsable que nunca. Cioran, que no conoce la ironía, utiliza en cambio hasta la saciedad la invectiva y la paradoja sarcástica. *Des larmes et des saints* es una «mortificación» ininterrumpida y dolorosa. En este libro todo se diluye, todo se descompone, todo mortifica. Lo que en una terminología gastada se de-

nomina «exageración» adquiere en Emil Cioran los valores ascéticos de la voluptuosidad y de la ironía baudelairianas. Por supuesto es exasperante, deprimente, indignante, como todo acto de desesperación absoluta, cuando se siente que ya nada se aguanta, que la existencia es, de modo semejante al sueño, un absurdo vacío universal.

Pero ¿y si para el autor ese espectáculo «deprimente» e «indignante» tuviera una intención pedagógica y un valor ascético? Frente a cualquier forma de descomposición, el hombre resiste. Un fenomenólogo, Aurel Kolnai, hablaba recientemente del «asco» como instrumento de defensa del ser. Todo lo que se descompone (suciedad, basura), como todo lo que nace y crece con una vitalidad monstruosa (colonias de larvas, gusanos, ratones, etc.), produce asco por su hormigueo. El ser humano teme reabsorberse en una categoría múltiple, anegarse en una masa viviente. Y, no obstante (Kolnai lo ignora), todas las formas de la ascesis utilizan el asco como instrumento de contemplación. Son obligatorias las meditaciones a propósito de los cadáveres (o, en la India, delante de los mismos cadáveres), las meditaciones en lugares llenos de suciedad o en los cementerios. La suciedad del cuerpo, el hormigueo de los parásitos, los harapos, las enfermedades repugnantes (lepra, lupus, sarna) son recomendadas en numerosas técnicas ascéticas, al menos como ejercicios preliminares. El neófito debe «realizar» la repugnancia hasta su médula: sentir que todo se descompone en este mundo de ilusiones o de dolores, que todo deviene; es decir, que todo «hormiguea». Sólo después de haber realizado esta intuición pesimista del mundo, el asceta adquirirá la indiferencia y la placidez que le permitirán ver con los mismos ojos «un haza y una moneda de oro, una pierna de ternera en la carnicería y un muslo de mujer», como dicen los tratados indios.

El «escándalo» que provocan ciertas páginas de *Des larmes et des saints* no tiene una función ascética sólo para el autor (que de ese modo se aísla de forma absoluta); puede tenerla también para su lector, que así conoce una «mortificación» real, aunque distintamente orientada...

Secretos

En las sociedades llamadas primitivas, todo secreto es un peligro. Lo que se oculta se convierte, por el simple hecho de ser escondido, en un peligro para el hombre y la colectividad. Un «pecado» es ciertamente algo grave, pero si no se confiesa y se silencia resulta terrible, pues las fuerzas mágicas provocadas por el secreto terminan por amenazar a toda la comunidad. Por eso mismo cuando una desgracia se abate sobre ella –desaparición de la caza, sequía, un desastre– cada uno de sus miembros se apresura a confesar sus «pecados», por lo general antes o durante una actividad esencial para la vida de la colectividad (caza, pesca, guerra, etc.). Mientras los hombres cazan o combaten, las mujeres en sus casas confiesan sus pecados para que el secreto no arruine los esfuerzos de los hombres.

A eso se debe justamente el que las sociedades «primitivas» y arcaicas ignoren los secretos «particulares», personales. Todos conocen todo lo que concierne a la vida íntima de sus vecinos, no sólo por la confesión de los pecados, sino por los modos de vida cotidiana. En otra ocasión evoqué el valor simbólico de los ornamentos de *batik* en Java y el simbolismo del jade en China.

En tales sociedades no existen los secretos personales. Para expresarlo de un modo un tanto exagerado, podríamos decir que la gente es transparente. Todo lo que hacen y representan en el seno de la comunidad está significado por medio de emblemas, colores, vestimenta, gestos. Y cuando un individuo ha hecho algo en secreto, se apresura a confesarlo públicamente.

En estas sociedades arcaicas el secreto es exclusivamente dogmático, jamás episódico. Dicho de otro modo: si existen secretos bien guardados, éstos no conciernen a la vida profana del individuo (quién es, cuál es su oficio, a dónde va, qué «pecado» ha cometido, etc.) sino a una realidad transcendente, sagrada. La gente guarda ciertos secretos relacionados con la religión y con su concepción metafísica, secretos que no son comuni-

cados a los jóvenes más que en las ceremonias de iniciación. En cambio, todo aquello que pertenece a la esfera de las existencias individuales, todo lo que depende del hombre en cuanto tal, es público o se hace público por la confesión oral. Lo que he llamado «episódico» se refiere a estos casos individuales y a sus significaciones profanas: estado social, vocación, origen, intenciones, etc.

Los «primitivos» no aceptan atribuir a lo profano el estado de secreto, que sólo es natural y necesario para las realidades sagradas, en ese caso incluso obligatorio, al igual que en el de las teorías metafísicas. (Pues por extraña que pueda parecer esta afirmación, los primitivos, como todos los pueblos de culturas arcaicas, tienen concepciones metafísicas totalmente coherentes, aunque formuladas con medios exclusivamente prediscursivos: arquitectura, simbolismo, mito, alegoría, etc. La cosmología y teología melanesias no son más pobres en sustancia metafísica que una filosofía presocrática. La única diferencia reside en el modo de manifestación: la primera es formulada con el mito y el símbolo, la segunda con el «discurso».)

Ésa es la razón por la que todo hecho profano, «demasiado humano», que trata de esconderse y de hacerse secreto, se transforma en un centro de energías nocivas. El secreto no se aviene bien con las cosas de este mundo.

La cualidad del secreto no se dejaría usurpar por un simple accidente en el océano del devenir universal sin riesgo de transformación de ese «secreto profano» en fuente negativa, portadora de desdichas para toda la comunidad. Del mismo modo que es sacrilegio tratar las realidades sagradas de un modo profano, es sacrilegio conceder a lo profano un valor sagrado. Tanto en un caso como en otro se trataría de una inversión de valores. Pues dentro de una lógica rigurosa (como lo es la «lógica arcaica») toda inversión de valores entraña una perturbación en el conjunto de la armonía cósmica. El universo es solidario del hombre. Por eso el secreto constituye un peligro para las sociedades primitivas, pues perturba los ritmos cósmicos y provoca la sequía, las malas pescas, etc.

Se comprenderá así fácilmente que un enorme foso separa desde ese punto de vista la mentalidad tradicional de la de las sociedades modernas. En estas últimas la gente no es «transparente» y cada uno es un pequeño átomo separado de los demás. Si no se hacen «confidencias» nadie sabe nada de nadie, o casi nada. Como mucho se puede descifrar la graduación de un militar o el sentido de una medalla. Pero nada en cuanto a su descendencia, su vida social o su disponibilidad. En una sociedad moderna hay que hablar mucho para darse a conocer o conocer al vecino.

Por lo que respecta al peligro del secreto, sucede de modo exactamente contrario en las sociedades modernas. La vida interior y los «acontecimientos» personales son, por lo general, meticulosamente guardados. Estamos acostumbrados a felicitarnos por la «discreción» de la gente y ese es uno de los motivos de admiración hacia los ingleses. Callamos nuestras aventuras y desventuras, nuestros «pecados», es decir, todo lo que pertenece al ámbito profano de la condición humana, todo lo que carece de valor metafísico, todo lo que es devorado por la nada del devenir universal. Por el contrario, en las sociedades modernas no existe el secreto relativo a las realidades religiosas y metafísicas. Cualquiera, indistintamente de su edad y formación intelectual, puede entrar en una iglesia ajena a su fe, puede leer todo texto sagrado y criticar toda metafísica. Las grandes verdades religiosas y filosóficas, que antaño eran comunicadas bajo la fe del juramento durante severas ceremonias de iniciación, están actualmente impresas y traducidas a todas las lenguas modernas y cualquiera puede comprarlas. En cambio, la revelación de un adulterio provoca un «escándalo» y la confesión de una aventura personal es «sacrilegio».

«Consejo para quien se va a la guerra»

En una carta del 28 de junio de 1854 Alexandru Hasdeu daba a su hijo, Tadeu-Petriceicu Hasdeu, consejos acerca del modo de comportarse en la guerra. El joven Tadeu (que no había cambiado su nombre en Bogdan) se había enrolado hacía poco en el ejército ruso y su padre, que no

cesaba de inquietarse por su suerte, le enviaba dinero, ánimos y consejos. Reproduzco aquí el pasaje que me parece verdaderamente significativo:

«He encontrado en casa de Criste (probablemente Vasile Criste, un noble besarabiano amigo de los Hasdeu) un cuaderno escrito en moldavo: "Consejo para quien se va a la guerra". Debe de ser una redacción de tiempos antiguos, cuando los moldavos iban a la guerra. Y he aquí el texto que me parece magnífico: "Si quieres que la bala enemiga conserve tu vida en medio del fuego de combate, cuida de la limpieza de tu cuerpo, sé casto, no ensucies tu cuerpo y ve a la guerra con la misma santidad con la que vas a recibir los siete sacramentos, como cuando vas a comulgar con el cuerpo y la sangre de Cristo, nuestro Salvador, etc. Toma nota de este consejo salido de la experiencia de nuestros antepasados"» (extracto del *Diario íntimo* de B.-P. Hasdeu, traducido del ruso y publicado por E. Dvoicenco en *Comienzos literarios de B.-P. Hasdeu*, 1936).

No es la filiación histórica de ese «Consejo para quien se va a la guerra» lo que aquí nos interesa. Hemos reproducido este fragmento porque merece ser conocido y que se reflexione sobre él. No sólo por la luz que arroja sobre «la experiencia de nuestros antepasados», como pensaba Alexandru Hasdeu, sino sobre todo porque ilustra el carácter no profano, el carácter sagrado del combate y de la guerra.

Se podrían encontrar numerosos datos etnográficos precisando el «origen mágico» de esa castidad y de esa pureza que nuestros «antepasados» consideraban necesarias para sobrevivir en la guerra. Así entre numerosas «tribus salvajes» los guerreros, al igual que los cazadores o pescadores, deben permanecer castos antes de partir en expedición. La castidad posee en sí misma un valor mágico. Ser casto significa, en una cierta medida, suprimir la condición humana; significa en todo caso superar un estado profano. El primer instinto, y también el más importante, es el instinto sexual. Su supresión definitiva (el ascetismo) o su suspensión temporal (la castidad impuesta por la guerra, por un duelo, por calamidades, etc.) anula la condición humana. El hombre casto concentra una reserva de «fuerzas

mágicas» que fecundan toda acción que emprende. Si va de pesca o de caza, serán abundantes; si se va a la guerra, será protegido de las flechas enemigas, mientras que sus armas darán siempre en el blanco.

Pero, detrás de esos «orígenes mágicos» (a veces discutibles) de la castidad del guerrero, puede entreverse su significado metafísico. El guerrero verdadero –el héroe– supera la condición humana del mismo modo que el sacerdote o el asceta. Al partir para la batalla, sale del estado profano, sobrepasa los valores de la vida biológica, psicológica y social en la que se movía hasta ese momento.

Al igual que el sacerdote, el héroe es un individuo que sacrifica. El mundo grecorromano concedía a la guerra un valor sagrado, identificándola con un sacrificio ritual. Victoriosos eran los hombres que sacrificaban la vida de los enemigos, del mismo modo que los sacerdotes sacrificaban sobre el altar los animales exigidos por el rito. Y para ese sacrificio eran necesarias las purificaciones previas, pues de otro modo el animal inmolado no habría sido más que una bestia degollada. Por consiguiente, a semejanza del sacerdote que se prepara para el sacrificio observando la castidad para permanecer de ese modo purificado durante todo el ritual, es decir, aislado de todo estado profano, así el guerrero debe mantener la pureza ritual durante el combate (el «sacrificio»).

Pero la semejanza entre el guerrero y el sacerdote (en un nivel superior, el héroe y el santo) es más profunda que todo esto. La impureza, y particularmente la impureza sexual, no es la única que define la condición humana, profana. También están la pasión, la codicia, el odio, etc. Se es «hombre» en la medida en que se desea que nos suceda aquello que será provechoso, o, como dice la *Bhagavad-Gita*, en la medida en que se desea el fruto de los actos (*phalatrishna*). El héroe, a semejanza del santo, sobrepasa ese *phalatrishna*. Realiza lo que se llama *phalatrishna vairagya*, «la renuncia al fruto de la acción». El héroe, como el santo, no conoce ni la pasión, ni el odio, ni la codicia. Es «plácido», «indiferente». El santo no odia ni a nada ni a nadie. Y el héroe no «odia» a su adversario. Carece de

todo criterio personal. No conoce más que las reglas objetivas del combate, que corresponden a las leyes objetivas de un ritual.

Por ello, la «victoria» del héroe es un estado y no un suceso. El héroe es «victorioso» en el combate y lo sigue siendo aunque muera. La tradición del combate en cuanto sacrificio durante el cual el guerrero desempeña el papel de sacrificador o sacrificado se ha conservado, como acabamos de ver, hasta la Moldavia heroica. Y se ha conservado con una sorprendente precisión: «Ve a la guerra con la misma santidad que cuando vas a recibir los siete sacramentos». El sentido de esta frase no se refiere sólo a la pureza ritual, sino a la transformación moral que hay que adquirir cuando se va a un combate.

Más que «purificado», uno recibe los sacramentos dulcificado. Se va con amor, olvidando las debilidades humanas y más allá de todo elemento pasional. En consecuencia, cuando uno parte a la guerra, debe olvidar toda pasión. Ni odio ni miedo deben turbar el espíritu del guerrero.

«No me interesa nada...»

Una observación de Camil Petrescu ha inspirado a un joven escritor, Pericle Martinescu, un artículo sobre la muerte de la polémica. En efecto, la generación joven se ocupa muy poco de ella. Los «aguijonazos», como el retruécano y la murmuración, no salen del Café del Comercio. «Poco me importa lo que digan de mí»: esta fórmula, confesada o no, resume la actitud de la mayoría de los «jóvenes» con respecto a sus críticos y detractores. El profesor Nae Ionesco me decía que la crítica de la gente que no piensa como él ya no le interesaba nada. Es evidente: cada cual piensa según sus propios problemas, según sus propias experiencias; se piensa para superar una pena o para aclarar una confusión. No se piensa para convencer a otro. Si ese «otro» parte de las mismas experiencias y de los mismos dramas, nos escuchará y nos comprenderá. De otro modo, «no me interesa nada...».

A primera vista, esta fórmula puede parecer bárbara y cínica. No es ni

una cosa ni otra. Expresa una actitud muy objetiva, muy sabia. Soy contemporáneo de muchas manifestaciones espirituales, culturales y sociales. Ser contemporáneo significa conocerlas y dar cuenta de ellas. Pero también existe otro tipo de contemporaneidad: una contemporaneidad subjetiva, cualitativa. Dicho de otro modo: sólo me interesan los hechos significativos y sustanciales, evidentemente, para mí. Es una especie de opción, de selección de todos los hechos y sentidos contemporáneos. En cuanto al resto, lo percibo, tomo nota, pero no lucho en contra, no pierdo el tiempo en polémicas.

La polémica supone no sólo una gran pasión por una verdad, sino además mucho tiempo libre. Parece que la concepción misma de «tiempo» se haya modificado para una cierta parte de las élites. Muy poca gente cree todavía en un flujo infinito del tiempo, en un tiempo eterno, en el seno del que tendría lugar una evolución continua, un progreso sin fin. En la actualidad los jóvenes tienen una noción apocalíptica del tiempo. Algunos creen en el fin del ciclo actual de la civilización; otros, en una nueva era social; y aún hay otros que viven en el pánico. Mañana todo puede cambiar, todo puede morir. ¿Hay entonces tiempo para lanzarse a la polémica, a la discusión, a la controversia, al retruécano?

Casi ya no queda tiempo para la crítica. La gente empieza a comprender que no ha creado nada en la historia de la humanidad. Para ésta sólo cuenta la «creación», la afirmación. Una generación obsesionada por la creación será naturalmente indiferente a muchas otras cosas. No se trata forzosamente de la creación artística o filosófica, de una proyección fuera de las formas e ideas personales. La creación significa en primer lugar equilibrio, estilo, organicismo, fertilidad. Creo que ninguna generación ha estado más obsesionada que la nuestra por esta creación orgánica de la propia vida. He notado que muy pocos escritores jóvenes estaban fascinados por sus obras literarias, por ese artesanado que es la escritura. El escritor de antaño era casi un maníaco. Llevaba una vida bohemia, escribía allí donde se encontraba, no hablaba más que de literatura y tenía

sus ídolos literarios. Los escritores de hoy en día tienen obsesiones muy distintas: primero, la de su propia vida, que no quieren ni perder en las fórmulas ni ahogar en el confort. Casi todos tienen preocupaciones extraliterarias: metafísica, ética, vida social. Son muy prudentes en lo que concierne a su vida: quisieran hacer de ella su suprema obra maestra. Eso es a lo que apresuradamente se ha llamado «autenticidad». En el fondo no se trata más que de la obsesión por un estilo de vida, un estilo orgánico, personal, vivo.

Si esto es así, no costará nada comprender por qué la mayoría de los jóvenes, sin ser cínicos o bárbaros, responde con frecuencia: «No me interesa nada». Es muy difícil demostrar algo con las ideas. Infinitamente más fácil es hacerlo con la creación, con las obras. En muchísimas ocasiones Balzac fue ridículo, pero la escena más triste de su vida fue cuando intentó explicar en un café por qué había escrito *L'enfant maudit.* No discutas seriamente con quien antes no haya aceptado tus ideas. A los demás, óyelos, toma nota y salúdales con cortesía.

Profanos

No entiendo muy bien entre mis contemporáneos su indignación contra los profanos, por sus juicios ante realidades que ignoran. Así, un buen número de personas inteligentes protesta cuando un profano interviene en la vida artística de un país al criticar a ciertos escritores por razones morales o rechazando a ciertos poetas por razones gramaticales o léxicas. No me sorprende esta solidaridad de los artistas contra un profano que intenta darles lecciones a partir de criterios distintos a los artísticos. En el fondo se trata aquí de un admirable instinto de conservación espiritual: los artistas y los conocedores de técnicas artísticas comprenden muy bien la autonomía de los valores artísticos como para no defenderse de modo vehemente contra la más grave de las confusiones: la confusión de planos, la confusión entre arte y moral, por ejemplo, o entre poesía y gramática. Pero estos artistas y estos conocedores de técnicas

artísticas son culpables a su vez, aunque sea en otras circunstancias, del mismo pecado de confusión de planos. Hace ya años, algunos de los que hoy en día combaten la ingerencia de los profanos en las artes se metían ellos mismos, también como profanos, en otros ámbitos de la vida espiritual, como la mística, la metafísica, el dogma. No recuerdo ni a un solo crítico que hubiera militado de un modo cualificado en contra de la mística o la metafísica; es decir, que tuviera una sólida cultura metafísica, una buena documentación histórica y, sobre todo, una intuición exacta de esas realidades suprasensibles.

Cuando alguien no cualificado, un «profano», se mete a juzgar realidades que conoce de un modo imperfecto o de las que no puede tener ninguna intuición, se convierte en culpable del grave pecado espiritual que es la confusión de planos. Se encuentra ese pecado –y lo subrayo– en todos los ámbitos del espíritu, y no sólo en el arte o en la moral. La intervención del profano entraña siempre una confusión de valores. Habiendo vivido la cultura europea desde hace ya mucho tiempo bajo el signo del profano (las «Luces», el positivismo, el marxismo, el freudismo, el racismo, el historicismo), casi todos soportamos esta confusión sin indignarnos. Es justamente por esto por lo que encuentro extraña (en un sentido, contradictoria) la actitud de algunos de mis contemporáneos, que protestan cuando un gramático o un médico juzga una obra de arte, pero no lo hacen cuando un crítico literario, un médico o un erudito juzga una metafísica, una mística o un dogma.

Se me responderá: eso significa que sólo un místico está capacitado para juzgar una experiencia o una teoría mística y que sólo un hombre que crea, para decir algo sobre una creencia. En efecto, es lo que debería ser. Sólo se puede juzgar una realidad espiritual si se la conoce, y sólo se conoce contemplándola sobre el plano de tu existencia. Sólo se puede juzgar una obra de arte conociéndola, contemplándola desde un punto de vista estético. Se la puede aceptar o rehusar, pero antes hay que conocerla, amarla. Amando la poesía se pueden contemplar los poemas y es-

tar capacitado para juzgar a un poeta. Amando las realidades suprasensibles (es decir, creyendo en su existencia y autonomía) se puede juzgar, aceptar o rechazar una metafísica, un dogma o una experiencia mística. Tanto en un caso como en otro hay que estar cualificado, no confundir los planos, no ser un profano. Dicho de otro modo, hay que creer en la existencia de la realidad que se juzga y en su autonomía espiritual.

Semejantes afirmaciones tienen pocas posibilidades de convencer a alguien. No están escritas con esa intención. Pero siempre es interesante observar la intervención cada vez más acentuada del profano en la vida espiritual y cultural de Europa. Hace dos o tres siglos la confusión de planos se producía en niveles elevados; se trataba entonces de la teología y la filosofía, del dogma y de las ciencias naturales (término que aquí está utilizado evidentemente en el sentido que tuvo desde el Renacimiento hasta Linneo). A partir del siglo XIX, la «confusión de planos» y la intervención de los profanos han adquirido una dimensión y vulgaridad pesadillescas. Los valores espirituales han sido confundidos con niveles cada vez más bajos; se ha confundido el pensamiento con el cerebro, la genialidad con la locura, la santidad con la sexualidad, el arte con la coprofilia, la espiritualidad con la lucha de clases, la cultura con la sangre del pueblo que la ha creado, etc. Este «engrosamiento» y esta vulgaridad de la intervención de los profanos, de la gente no cualificada, corresponden por lo demás a la estructura del siglo XIX, que examinaba la validez de toda realidad según criterios exclusivamente sensoriales.

Incluso cuando quiso reafirmar la inmortalidad del alma, el siglo XIX necesitó criterios sensoriales, «pruebas», como el espiritismo, la más vulgar y la más «engrosada» de las concepciones de la inmortalidad jamás inventadas por el hombre.

Supersticiones

La etimología puede a veces salvar una palabra al restituirle su sentido inicial, noble. «Superstición» viene de *superstare* (*superstitio*), «mantenerse

por encima», es decir, lo que permanece en el flujo infinito del tiempo. Los folkloristas italianos hablan igualmente de *sopravivenze* a propósito de las costumbres o de las ideas populares nacidas antaño. El sentido de «superstición» es de todos modos más rico y más «noble» que el del término italiano. No se trata sólo de una forma que sobrevive, sino de una idea o de un ritual que «permanece por encima de» la historia. Lo que no sobrevive durante una generación o dos, o un centenar de años, sino que se mantiene por encima del tiempo, como una norma eternamente válida, como un Príncipe, como un Símbolo.

Por supuesto, las «supersticiones» no poseen todas ese carácter supratemporal. No es en cada una de las ideas o de los rituales que han permanecido donde se refleja la intuición primordial de normas, de principios fundamentales, metafísicos (luces y tinieblas, muerte y resurrección, centro, polo, etc.). Muchas «supersticiones» tienen un origen «histórico», local, humano: en esos casos, son útiles a las ciencias profanas (sociología, historia, folklore) pero no al simbolismo y a la metafísica. Las supersticiones de ese tipo pueden ser llamadas, con toda corrección, *sopravivenze*; son documentos concernientes a la vida de un grupo humano o a la historia de una región, aunque, incluso en esa vida local, intervengan frecuentemente esquemas teóricos mucho más antiguos y de otro «nivel». Por ejemplo, las leyendas creadas en torno a Alejandro Magno han asimilado elementos procedentes de la mitología de dioses y héroes. El caballero Gozon de Dieudonné, que mató al dragón de Rodas, fue «heroizado» según todas las reglas del mito, y así un hecho histórico local se transformó en la conciencia popular en una nueva versión del mito ancestral: el del Héroe y el Dragón.

Si se toman en cuenta todas las «leyes de lo fantástico», creo que sería posible aislar las «supersticiones» que nada tienen de «históricas» en sí mismas, aquellas que verdaderamente han «permanecido por encima» desde tiempos inmemoriales. (En un libro de próxima aparición, *La Mandrágora. Ensayo sobre los orígenes de las leyendas*, trato de demostrar y de ilustrar

la validez de este método.) El ojo escéptico del profano no tendrá ya derecho a rechazar en bloque el inmenso corpus de «supersticiones». Conservan intuiciones y símbolos que incluso preceden a la «historia» y cuya coherencia nos autoriza a hablar de una «lógica del símbolo» después de que otros hayan hablado de su metafísica.

Vestimenta y símbolo

¿Alguien ha visto alguna vez una franja de *batik*, el escueto traje que se lleva en Java? Son telas de muchos colores, con dibujos complicados y laberínticos. Un ojo europeo no puede descubrir diferencias notables entre muchas franjas de *batik*, a excepción, naturalmente, de los colores dominantes: un traje se ve amarillo, el otro rojo y así sucesivamente.

Y, sin embargo, cada tela tiene un significado preciso. El diseño laberíntico habla al ojo de un javanés mejor que toda una página de descripción. Cada signo es un símbolo. El javanés sabe de inmediato a quién tiene delante: sabe si es rico o pobre, montañés o pescador, se entera del oficio de los padres, sabe quién es su prometida, etc. Percibirá también detalles más íntimos si examina con atención el traje, pues el simbolismo de la vestimenta no oculta nada. Adivina, por ejemplo, a dónde va el transeúnte: a una boda, a una cita de negocios, a una fiesta. Todas las «ocasiones», todos los «sucesos» están inscritos en esos laberintos policromos. El hombre no tiene nada que esconder y, llevando aquel día aquel traje, se integra en un cierto orden supraindividual. En efecto, todos los símbolos, los emblemas, las alegorías inscritas en una franja de *batik* no tienen otro sentido que el de integrar de un modo permanente al individuo en un orden que lo supera. Al mismo tiempo, este simbolismo, que es conocido por todos los miembros de la comunidad, hace posible una comunión perfecta y natural. Casi no es necesario ser «presentado», «introducido», como dicen los ingleses, cuando se trata de que dos personas se conozcan. El simbolismo de la vestimenta habla por sí solo, y habla a todos, tanto a los niños como a los viejos, a los cultos como a los campesinos.

He evocado ya el simbolismo del jade en la cultura china. Los brazaletes de jade, de colores y formas fijos, compuestos de piedras que chocan entre sí según un ritmo determinado y producen determinados sonidos, desempeñan el mismo papel que el *batik* en Java. Dan a conocer de manera simple y natural, sin ostentación, el rango social, la situación financiera, las intenciones y la edad de quien los lleva.

En una sociedad que descansa sobre bases tradicionales no existen «secretos» personales (*privacy*), pues todos los gestos del hombre tienen un significado que le precede y sobrepasa. En Oriente, donde el acto de alimentarse, por lo demás brutal y profano, se ha convertido en un ritual y ha adquirido un significado y un valor disociados de la función orgánica, los otros gestos humanos se integran igualmente en un orden que trasciende no sólo al individuo sino también a la sociedad. Pues, si el individuo está integrado en la sociedad por miles de «rituales permanentes», la sociedad está a su vez integrada en el orden cósmico. El hombre de las culturas tradicionales no está solo. Eso no significa simplemente que no esté solo en la sociedad (como se le tienta en las civilizaciones occidentales luciferinas), sino que no está solo en el Cosmos. Y ése es un bien mucho más precioso. Esos hombres no tienen «secretos» porque no los necesitan. Viven orgánicamente ligados al gran misterio del Cosmos.

Vacuidad

La conciencia humana está tan intensamente aterrada por las profundidades del vacío como por la realidad absoluta. El hombre experimenta un miedo igual ante el *non-esse* que ante el *esse*. La experiencia mística no es «provocada» sólo por el *esse* (Dios), sino también por el no-ser, el vacío absoluto, la nada (*non-esse*). Toda la mística budista «extremista», llamada también nihilista, hunde sus raíces en esa experiencia total de la nada. Muchos «místicos» budistas dedican su vida a disolver la substancia del Universo, a macerar sus formas, volúmenes, apariencias, a buscar sin descanso la gran ilusión que se despliega todopoderosa detrás de lo que se

llama «las realidades». Y frente al Vacío supremo, frente al abismo del no-ser, los budistas conocen el mismo «terror», el mismo «rapto» extático que nos han revelado en las confesiones los místicos cristianos.

No es menos cierto que en el itinerario místico cristiano e islámico el terror del *non-esse* precipita el descubrimiento de Dios, del Ser absoluto. Aunque aquí nos encontremos también a menudo con la incapacidad confesada del místico para distinguir entre el *esse* y el *non-esse*, entre Dios y la Nada.

Fragmentarium

Trad. de: *Fragmentarium*, trad. del rumano por Alain Paruit, L'Herne, París 1989. Selección: «À propos d'un certain sacrifice» (págs. 11-15); «Ascèse» (págs. 37-42); «Des secrets...» (págs. 70-74); «Conseil à celui qui part pour la guerre» (págs. 86-90); «Ça ne m'intéresse pas» (págs. 106-109); «Profanes» (págs. 114-117); «Superstitions» (págs. 117-119); «Vêtement et symbole» (págs. 120-122); «Vacuité» (págs. 132-133).

1.ª ed.: *Fragmentarium*, Vremea, Bucarest 1939.

«A excepción de dos artículos aparecidos en 1932, las páginas reimpresas en este volumen fueron escritas entre 1935 y 1939. Tienen menos de diario íntimo que de notas de trabajo. Si las publiqué en revistas (la mayoría en Vremea) fue pensando en reunirlas un día en un solo libro. Escribí una parte de estas notas con la esperanza de retomarlas y ampliarlas en un futuro próximo. Sin embargo, las vuelvo a publicar en su primera forma, fragmentaria y sucinta» (extraído del prefacio, «Al Lector»).

[1] «A propósito de...», acerca de la relación de Eliade y D'Ors, pág. 65: «Iba yo frecuentemente a Madrid a comprar libros y allí tuve la ocasión de entrevistarme, largamente, dos o tres veces, con Eugenio d'Ors. Era hombre de trato más amable que Ortega. Siempre sonreía. Creo que su mayor ambición era ser bien conocido en Francia. Yo admiraba en él al periodista genial, al diletante genial. Admiraba su elegancia literaria, su erudición. Ortega y D'Ors se parecen mucho desde este punto de vista. Ambos descendían de Unamuno, a pesar de que en muchos puntos se apartaban de él... Me admiraba su diario, *El nuevo glosario*, el diario de sus hallazgos intelectuales...» (*Prueba del laberinto*, págs. 82-83). Eliade se refiere a los años cuarenta, durante su destino en Portugal. D'Ors escribió una recensión de *El mito del eterno retorno*, comentada por Eliade en sus diarios (3 de octubre de 1949, *Frag. J. I*, pág. 113). Ver comentario a *Oceanografía*, pág. 35.

«Ascesis», pág. 68: «Conocía muy bien a Cioran. Ya éramos amigos en Rumanía por los años 1933-1938 y me sentí muy feliz al encontrarle aquí en París. Admiraba a Cioran desde sus primeros artículos, publicados en 1932, cuando él tenía apenas veintiún años...» (*Prueba del laberinto*, pág. 93).

«Consejo para quien se va a la guerra», pág. 73: En 1936 Eliade trabaja en una edición crítica de la obra de B.-P. Hasdeu, que fue publicada en 1937 (*Scrieri literari, morale si politice de B.-P. Hasdeu*, edición, introducción, comentarios y bibliografía, 2 vols., Bucarest 1937).

«No me interesa nada...», acerca de la relación de Eliade y Nae Ionesco, pág. 73: «Ionesco era profesor de lógica, de metafísica y de historia de la metafísica, y al mismo tiempo dirigía un periódico. Es un hombre que ha ejercido una fuerte influencia en Rumanía. Me cedió el curso de historia de la metafísica y un seminario de historia de la lógica, pero me invitó también a dar un curso de historia de las religiones antes que el de historia de la metafísica» (*Prueba del laberinto*, pág. 74). Eliade fue ayudante de Ionesco en la Universidad de Bucarest durante los años 1933-1939. «De una cosa estaba seguro: desde mi entrada en la universidad y en la redacción de *Cuvântul*, Nae Ionesco había sido más que un profesor favorito; le consideraba mi maestro, "el guía", que me había sido ofrecido para permitirme realizar mi destino, es decir, antes que nada, la creación en el orden de la cultura, la única que, a mi modo de ver, nos autorizaba la "Historia". Por el contrario, Nae Ionesco estaba fascinado por el "misterio de la Historia". Por eso, desde 1926, se entregó apasionadamente al periodismo; por eso se había dejado arrastrar por la "política". Directa o indirectamente, todos nosotros, sus discípulos y colaboradores, éramos solidarios de las concepciones y opciones políticas del Profesor. La muerte de Nae Ionesco me afectó profundamente: perdía a mi Maestro, mi guía, me encontraba "huérfano" en el plano del espíritu. No obstante, en un cierto sentido, su muerte me liberaba de nuestro pasado inmediato: las ideas, las esperanzas y las decisiones del Profesor, de las que por devoción me había declarado solidario» (*Les Moissons du solstice, Mémoire II, 1937-1960*, págs. 17-18).

«Deprimido después de haber leído la última novela de Marin Preda... No logro dormir a pesar de los dos comprimidos de ansiolín. No dejo de pensar en lo que habría sufrido si me hubiera quedado en Rumanía, profesor y escritor. Si esta *felix culpa* no hubiera intervenido: mi adoración por Nae Ionesco y todas las consecuencias nefastas (en la época, en 1939-1940) de esta adhesión» (*Frag. J. III*, 10 de octubre de 1984).

Diarios

Ascona 1950

20 de agosto

Hospedado por Eranos en Casa Tamaro, delante del Lago Mayor. He conocido al profesor Scholem, de la Universidad de Jerusalén, ilustre especialista de la Cábala. Halagado de que hubiera leído todos mis libros, incluso el *Yoga* de 1936. Cara simpática con grandes orejas despegadas. Hablamos en inglés. Me cuenta cantidad de cosas interesantes de las que ahora voy a tratar de anotar algunas.

Le pido noticias de Gustave Meyrink. Él le conoció de joven e incluso lo llevó a casa del gran escritor hermetista R. Eisler. Una vez, Meyrink le pidió que le explicara qué había querido decir en *Der Golem*, pues había escrito algunas páginas inspiradas en fuentes esotéricas judías (fuentes malas, añade Scholem) sin comprender muy bien el sentido. Scholem le explicó: como se trataba de cosas inventadas por autores mediocres, sin ninguna relación con la fuente de la tradición auténtica, no tenían ningún sentido...

Un día Meyrink le pregunta: «¿Usted sabe dónde vive Dios?». Scholem no lo sabía. «En la base de la columna vertebral», exclamó Meyrink. Había leído *The Serpent Power* de Avalon y estaba convencido. Dios era Kundalini, y Kundalini se encontraba enrollada en la base de la columna vertebral.

Scholem no sabe aún con certeza si Meyrink creía verdaderamente en esas obras esotéricas o si sólo se divertía, pues tenía mucho sentido del humor.

Por la noche conocí al profesor P. Radin. Cara de vendedor, gran barriga, de muy buen humor. Ríe todo el rato. Su mujer cuenta que el año pasado, en Ascona, una noche, mirando desde la terraza, había visto un dragón en el jardín. Era muy hermoso y tenía un aspecto «amistoso». No lo había vuelto a ver las noches siguientes. Durante el día había estado mirando con atención, pero no había podido ver ni sombra ni objeto que hubieran podido crear la ilusión de un dragón. Sobre todo de un dragón «amistoso», añade el profesor Radin.

21 de agosto

Por la mañana, en Casa Gabriella, que pertenece a una anciana dama, Olga Fröbe-Kapteyn. Admirable villa a la orilla misma del lago; al lado, Casa Eranos, donde se dan las conferencias. Atmósfera medio mundana, medio teosófica.

Kerényi habla sin notas, lentamente, con énfasis; teatral, inteligente, todo el mundo sigue su conferencia con suspecto recogimiento. La Sra. Fröbe hace que me quede a comer. En el jardín, alrededor de una mesa redonda, catorce personas, la mayoría de habla alemana. Sigo la conversación con cierta dificultad. Al final de la comida, una secretaria anuncia que el Maestro (Jung) llegará por la tarde.

De nuevo un largo paseo con el elocuente Scholem. Me habla de prácticas erótico-nihilistas de algunas sectas cabalísticas y me pide información sobre el tantrismo. Sobre todo me cuenta historias referidas a Moses Gaster. Un día, Gaster y él se van al British Museum; a la entrada del museo Gaster se pone a dar palmadas y a gritar: «Soy el doctor Gaster y estoy ciego. Quisiera que alguien me condujera hasta el director del Departamento Oriental». Dos asistentes acuden de inmediato y le cogen del brazo para acompañarle. Pero en aquella época el viejo Gaster todavía veía muy bien. Había hecho todo el camino con Scholem, en autobús y a pie, y no había dejado de hablar de todo lo que pasaba a su alrededor. Sus ojos comenzaron a flaquear muchos años más tarde.

22 de agosto

Hoy veo a Jung instalado en una tumbona en la terraza para oír la conferencia de Scholem. Para ser un anciano de setenta y cinco años, tiene un aspecto estupendo. Me entero por la Sra. Corbin de algunos rumores que corren acerca del gran hombre. Jung es muy glotón y muy experto en materia de cocina. Como sabe que se come mal en casa de la Sra. Fröbe-Kapteyn, se compra a escondidas exquisiteces culinarias que se come solo por la noche en su habitación. Pero eso ha terminado por saberse y una de sus admiradoras de Ascona le ha enviado, también a escondidas, un pollo asado.

Jung le decía a Corbin que estaba tristísimo por la existencia real de «platillos volantes». Siempre había creído en la importancia simbólica de lo redondo y del círculo. Ahora que el círculo parecía «realizarse» efectivamente, ya no le interesaba. Le parecía infinitamente más real en los sueños y en los mitos.

Como en una *trattoria* invitado por Joachim Wach. Pequeño, delgado, enclenque. Me dice que está interpretando *El mito* y el *Tratado de Historia de las Religiones* en su seminario de Chicago. Le gustaría hacer algo para que me invitaran a los EE.UU., pero no sabe bien qué ni cómo. Me cuenta cosas deprimentes acerca del nivel teórico de las universidades americanas. Los profesores de sociología apenas acaban de descubrir la obra y el pensamiento de Max Weber...

23 de agosto

Como con Jung, a su izquierda, y charlamos desde las doce y media hasta las quince horas. Es un anciano encantador, nada pretencioso, que encuentra el mismo placer en hablar que en escuchar. Antes que nada, ¿qué podría anotar aquí de esa larga conversación? Quizás sus amargos reproches en contra de la «ciencia oficial». No se le toma en serio en los ambientes universitarios. «Los sabios no son gente curiosa», repite según Anatole France. Los profesores se contentan con resumir lo que han

aprendido en su juventud y lo que no perturba, sobre todo, su equilibrado universo mental. Etc., etc. No obstante, noto que en lo más íntimo de su ser Jung sufre un poco por esa indiferencia. Por eso está tan interesado en un «sabio», sea cual sea su disciplina, que le tome en serio, lo cite, lo comente.

25 de agosto

Esta noche he terminado finalmente la redacción de mi conferencia (rebuscando al máximo en mis propios libros). La he dado esta mañana; ha durado dos horas. «Éxito clamoroso.» Eso me inquieta un poco. Había allí tantos sabios conferenciantes...

Como con Jung. Me habla de la India. La Sra. Jung me pregunta qué significa «en situación» e iniciamos un curso elemental de existencialismo.

Encuentro con Barret de la Fundación Bollingen. Corbin le había hablado de mi pobreza. Podría ser que obtuviera una beca... ¡el año que viene! Evidentemente, el año que viene.

28 de agosto

Estos días apenas he podido estar solo una hora. Conversaciones infinitas con el matrimonio Corbin, con Scholem, Radin, Jung.

Ayer noche cené con Massignon. Fantástica volubilidad. Parece obsesionado por la pederastia; en la conversación vuelve una y otra vez a esos «jóvenes prostituidos», etc. Se ha interesado más por el *Yoga* que por cualquiera de mis otros libros sobre historia de religiones, donde no encuentra al «hombre». ¿Por qué razón me he orientado a los «primitivos», los «arcaicos»? ¿No será por humanismo? ¿No seré «ario» por casualidad? Él es «semita» (circunciso, me confiesa). Le explico mis razones (que serían muy largas de resumir aquí) y creo haberle convencido.

Numerosos detalles que merecen ser anotados. Éste por ejemplo: ha visto el dossier Huysmans que jamás será hecho público. Su correspon-

dencia con el sacerdote que lo había convertido. El sacerdote era «satanista». Cuando Huysmans lo supo, pidió a Dios que le hiciera pagar a él los pecados del sacerdote. En aquel momento tenía un cáncer de garganta, que lo mató en tres meses. Ofreció su sufrimiento intolerable para redimir los pecados del sacerdote. Ha sido Massignon quien ha llevado el *dossier* al Vaticano.

Ascona 1951

27 de agosto

Hoy he dado mi conferencia, que ha tenido un gran éxito. Y, sin embargo, me temía un desastre. La noche anterior no he podido pegar ojo más que a ratos entre las dos y las cuatro; luego, imposible conciliar el sueño. Ha sido el insomnio más terrible que recuerdo. Y más extraño, teniendo en cuenta que no sufro insomnio desde hace años. Es raro: no estaba nada cansado ni antes, ni durante, ni después de la conferencia. Ahora son las veintitrés horas, y aún dura esta lúcida euforia que he sentido durante todo el día. He comido con Jung, pero he hablado poco con él. En cambio, he hablado mucho con la Sra. Fröbe, que me ha explicado gran cantidad de cosas; algún día tendría que anotarlas (sobre Eranos, sobre la muerte de Van der Leeuw, el redescubrimiento de la tierra natal –Holanda– sobre los ritos holandeses de la «decapitación» de los tulipanes, etc.). También he hablado mucho con Wolf, el editor alemán establecido en Nueva York. Ruth Norden le había pasado mis novelas traducidas al alemán, así que me conocía como escritor.

A las diecisiete horas treinta ha tenido lugar la «discusión» con un grupo de oyentes. Pensaba que podría descansar después de comer. Me he desvestido y me he acostado. Imposible dormir siquiera algunos minutos. Entre las quince y las quince treinta he tenido un «sueño despierto», muy interesante, que en vano he tratado de interrumpir para poder dormir. Volvía a aparecer y continuaba contra mi voluntad. Me veía dos horas más tarde durante la «discusión» (que iba a tener lugar en la terraza de la

Casa Eranos). De pronto me veía hablando sánscrito e incapaz de expresarme en otra lengua. Veía lo que ocurría a mi alrededor: Christinel y los otros «enloquecidos», Jung interesado, etc. Pasa un día, luego otro. Me quito la ropa, me quedo casi desnudo y me instalo como ermitaño hindú a orillas del lago. No comía más que un puñado de arroz y no dormía (alusión a la conferencia: aquel *naga* que no comía más que un puñado de arroz, no dormía casi nada en toda la noche y, no obstante, poseía un cuerpo totalmente atlético). Jung hace venir al indianista Abegg, con quien finalmente logro entenderme porque hablaba algo de sánscrito. Le digo que me llamo Narada (acababa de contar el mito de Narada en mi conferencia). Me doy cuenta de que Ascona se ha convertido en el centro de la atención universal; miles de periodistas, cineastas, etc. La policía vigila Casa Gabriella. Desolación de Chr. y de los amigos. Tucci llega en avión, luego Dasgupta, muy orgulloso de haberme tenido como discípulo y de verme convertido en alguien tan célebre. A veces camino sobre el agua como sobre la tierra. Realizo otros «milagros» de yogui (hago fuego con un gesto, trepo por una cuerda y desaparezco, luego vuelo, etc.). «La Iglesia» comienza a inquietarse por mi «caso». No reconozco a nadie. Vivo como un yogui consumado a orillas del lago. En mis conversaciones con Dasgupta me quejo de no saber por qué catástrofe me he convertido en prisionero de aquellos bárbaros. Continúo sin comer ni dormir. Y al cabo de quince días me duermo y me despierto bruscamente. Busco a Chr. y me siento muy molesto por haber faltado a la conferencia de Jung (que tendrá lugar mañana).

Este sueño de vigilia me ha «dominado» con una fuerza irresistible durante una media hora. Quiero anotar también algunos detalles: no era una «visión» exclusivamente «sublime», sino que había cantidad de detalles divertidos, grotescos (Mario, el chófer, que protegía la casa contra los periodistas; la Sra. Fröbe, que parecía haberse convertido en la gran sacerdotisa de una nueva religión; el énfasis de Dasgupta; etc.). Durante el sueño sabía mejor el sánscrito. Me oía hablarlo, lo que soy incapaz de ha-

cer desde 1932. Y oía frases exactas, reales, no simples palabras o sonidos incomprensibles. Me veía escribiendo toda una libreta en sánscrito, que primero Abegg y luego Tucci trataban de descifrar.

Como hipótesis general, el hecho de no sentir la menor fatiga da qué pensar. En cualquier otra circunstancia, después de dieciocho a veinte horas de insomnio, habría empezado a sentir los efectos. Pero me noto tan despierto como si hubiera tomado una pastilla de pervitín. Me pregunto si, a fuerza de reflexionar en los procesos yogui de abolición del tiempo, no habré «animado» una «imagen» que habría provocado esta euforia y esta «salida» fuera del tiempo no experimentada hasta ahora.

28 de agosto

Le cuento mi sueño a Jung, después de habérselo contado a otros dos psicoanalistas junguianos (uno de ellos me ha contado toda la historia por el «complejo de Narada», del que estaría aquejado). Jung parecía muy interesado. Su explicación: el hombre de ciencia que hay en mí había logrado «matar» todo lo que había de real, vital, en mi interés por la India. El sueño me devuelve a la realidad. Etc. Un etc. que no me parece demasiado interesante.

Diarios

Trad. de: *Fragments d'un Journal I (1945-1969)*, trad. del rumano por Luc Badesco, Gallimard, París 1973, págs. 127-131 y 153-155.

Para el interés de Eliade con respecto a los Diarios como género literario, ver como ejemplo en este volumen *Notas sobre el Diario de Ernst Jünger*, págs. 147-151.

Sobre la relación de Eliade y Jung, ver comentario a *Encuentro con C. G. Jung*, págs. 106-109. Sobre el grupo Eranos, ver ese mismo artículo, págs. 95-105.

«Ascona 1951», pág. 91: Sobre la salida del tiempo y del espacio a propósito de las novelas *Medianoche en Serampor* (1956) y *El secreto del doctor Honigberger* (1940), Eliade afirmó: «Yo creo en la realidad de las experiencias que nos hacen "salir del tiempo" y "evadirnos del espacio". Durante estos últimos años he escrito varias novelas en las que se plantea esta posibilidad de salirse de un determinado momento histórico o de situarse en un espacio distinto, como le ocurre a Zerlendi. Al describir los ejercicios yóguicos de Zerlendi... he aportado ciertos indicios basados en mis propias experiencias, que he silenciado en mis libros sobre el yoga...» (*Prueba del laberinto*, pág. 50).

Encuentro con C. G. Jung

Este verano en Ascona se ha hablado mucho de Job y Yahvé; el último libro de Jung se llama, en efecto, *Respuesta a Job*. Como todos los años desde 1932, el profesor Jung ha pasado la segunda quincena de agosto en Ascona, a orillas del Lago Mayor, para asistir a las conferencias organizadas por el círculo Eranos. Algún día tendrá que escribirse la historia de este círculo tan difícil de definir. Fue Rudolf Otto quien le dio nombre: en griego, *eranos* significa «comida frugal donde cada uno aporta su parte». Eranos es la creación del entusiasmo, de la voluntad y de la perseverancia de la Sra. Olga Fröbe-Kapteyn, holandesa educada en Inglaterra pero establecida en Ascona desde hace treinta años. Interesada por el simbolismo, apasionada por las investigaciones de Jung, la Sra. Olga Fröbe-Kapteyn se ha propuesto invitar todos los años a un cierto número de sabios para discutir un tema común desde la perspectiva de la especialidad de cada uno de ellos. Así, se han tratado temas tan diferentes como El Hombre y la Máscara, la Gran Diosa, la Meditación en Oriente y Occidente, el Tiempo, el Yoga, los Ritos, etc. La intención de Eranos consiste en considerar el simbolismo desde todos los ángulos posibles: psicología, historia de las religiones, teología, matemática e incluso biología. Sin dirigirlo directamente, Jung es el *spiritus rector* de este círculo al que ha comunicado sus primeras investigaciones sobre la alquimia, el proceso de individuación y, recientemente (1951), sus hipótesis concernientes a la sincronicidad. Un editor con coraje y clarividencia, el Dr. Brody, se ha encargado de publicar los textos de estas conferencias. Hoy en día los veinte volúmenes de Eranos-Jahrbücher constituyen con sus ocho mil pá-

ginas una de las mejores colecciones científicas referidas al estudio de los simbolismos.

A sus setenta y siete años el profesor Jung no ha perdido nada de su extraordinaria vitalidad, de su sorprendente juventud. Ha publicado uno tras otro tres libros nuevos: sobre el simbolismo del *Aion*, sobre la sincronicidad y, finalmente, esta *Respuesta a Job* que ha provocado ya reacciones sensacionales, sobre todo entre los teólogos.

–Siempre había pensado en este libro –me confiesa el profesor Jung, una tarde en la terraza de la Casa Eranos–; pero he tardado cuarenta años en escribirlo. Cuando leí por vez primera, aún niño, el *Libro de Job*, quedé terriblemente conmocionado. Descubrí que Yahvé era injusto, que incluso es un malhechor. Pues se deja persuadir por el diablo. Acepta torturar a Job por la sugestión de Satán. En la omnipotencia de Yahvé, ninguna consideración hacia el sufrimiento humano. Por lo demás, aún subsisten en ciertos escritos judíos rastros de la injusticia de Yahvé: en un texto tardío, Yahvé pide la bendición del gran sacerdote, como si el hombre fuera superior a Él...

–Pudiera suceder que todo esto fuera una cuestión de lenguaje. Pudiera ser que lo que usted llama «injusticia» y «crueldad» de Yahvé no fueran más que fórmulas aproximativas, imperfectas, para expresar la total trascendencia de Dios. Yahvé es «aquel que es», por tanto está por encima del Bien y del Mal. Es imposible captarlo, comprenderlo, formularlo; por consiguiente, es a la vez «el misericordioso» y «el injusto». Eso es un modo de decir que ninguna definición puede circunscribir a Dios, ningún atributo lo agota...

–Yo hablo como psicólogo –continúa el profesor Jung– y, sobre todo, hablo del antropomorfismo de Yahvé y no de su realidad teológica. Como psicólogo compruebo que Yahvé es contradictorio y también creo que se puede interpretar psicológicamente esta contradicción. Para poner a prueba la fidelidad de Job, Yahvé concede a Satán una libertad casi sin límites. Ese hecho no carece de consecuencias para la humanidad: se esperan acon-

tecimientos futuros muy importantes a causa del papel que Yahvé pensó tener que ceder a Satán. Ante la crueldad de Yahvé, Job calla. Ese silencio es la más hermosa y noble respuesta que el hombre haya podido dar a un Dios todopoderoso. El silencio de Job anuncia ya a Cristo. En efecto, Dios se hace hombre, Cristo, para redimir su injusticia con respecto a Job...

El teólogo protestante Hans Schär, al que ya se debe un bello volumen sobre la psicología religiosa de Jung, se pregunta si dentro de cien años *Respuesta a Job* no será considerado un libro profético. Cuando Jung había publicado sus primeros estudios sobre el inconsciente colectivo y, por consiguiente, se había despegado del freudismo, parece ser que Freud decía de su antiguo colaborador: «Al principio era un gran sabio, ¡pero ahora se ha convertido en profeta!». ¡En la broma del Maestro algunos ven el mayor de los elogios: en efecto, consideran al profesor Jung como un profeta de los tiempos modernos. Pues si Freud tuvo el gran mérito de descubrir el inconsciente personal, Jung descubrió el inconsciente colectivo y sus estructuras, los arquetipos. Y con ello aportó una luz nueva a la interpretación de los mitos, las visiones y los sueños. Más aún: muy pronto Jung se liberó de los prejuicios cientifistas y positivistas del psicoanálisis freudiano: no redujo la vida espiritual y la cultura a epifenómenos de complejos sexuales de la infancia. Finalmente Jung tiene en cuenta la Historia: mira la psique como naturalista y como historiador; según él, la vida de las profundidades psíquicas es la Historia. Dicen los junguianos que sus descubrimientos cambiarán completamente el universo mental del hombre moderno. Freud no se equivocó: Jung no podía quedarse en ser un simple «sabio», tenía que ampliar cada vez más el horizonte de sus descubrimientos y trazar un camino para que el hombre moderno saliera de su crisis espiritual. Pues para Jung, como para muchos otros, el mundo moderno está en crisis, y esta crisis está provocada por un conflicto aún no resuelto en las profundidades de la psique.

–El gran problema de la psicología –continúa Jung–, es la reintegración de los contrarios: eso se encuentra por todas partes y en todos los niveles. Ya en mi libro *Psicología y alquimia* (1944) tuve ocasión de ocuparme de la integración de Satán. Pues mientras Satán no sea integrado, el mundo no se curará y el hombre no se salvará. Pero Satán representa el Mal y ¿cómo integrar el Mal? Sólo existe una posibilidad: asimilarlo, es decir, elevarlo a la conciencia, hacerlo consciente. Eso es lo que la alquimia llama «conjunción de dos principios». Porque realmente la alquimia retoma y prolonga el cristianismo. Según los alquimistas, el cristianismo ha salvado al hombre, pero no a la naturaleza. El alquimista sueña con curar el mundo en su totalidad: la piedra filosofal es concebida como el *Filius Macrocosmi* que cura el mundo. El fin último de la «obra» alquímica es la *apokatastasis*, la Salvación cósmica.

Jung ha comprendido muy bien que la alquimia, desde sus orígenes hasta su fin, no fue sólo una pre-química, una «ciencia experimental» embrionaria, sino una técnica espiritual. El objetivo de los alquimistas no era estudiar la Materia, sino liberar al Alma de la materia. Jung llegó a esta conclusión leyendo los textos de los alquimistas clásicos. Se sorprendió ante la semejanza entre los procesos alquímicos por los cuales se pensaba obtener la piedra filosofal y las imágenes en los sueños de algunos de sus pacientes que, sin darse cuenta, estaban trabajando en la integración de su personalidad. En estudios acerca de la alquimia asiática publicados entre 1935 y 1938, mostramos que las operaciones de los alquimistas chinos e indios perseguían igualmente la liberación del alma y la «perfección de la materia», es decir, la colaboración del hombre en la obra de la naturaleza. Esta convergencia de resultados adquiridos en ámbitos diferentes y por métodos diferentes nos parece una confirmación manifiesta de la hipótesis de Jung.

–He estudiado alquimia durante quince años, pero no se lo dije nunca a nadie. No quería sugestionar ni a mis pacientes ni a mis colaborado-

res. Pero después de quince años de investigaciones y de observaciones, las conclusiones se impusieron con una fuerza ineluctable: las operaciones alquímicas eran reales, sólo que esa realidad no era física sino psicológica. La alquimia representa la proyección de un drama en términos de laboratorio que es a un tiempo cósmico y espiritual. El *opus magnum* tenía como finalidad tanto la liberación del alma humana como la curación del Cosmos. Lo que los alquimistas llamaban «materia» era en realidad el «sí mismo». El «alma del mundo», *anima mundi*, identificada por los alquimistas con el *spiritus mercurius*, estaba aprisionada en la materia. Por eso los alquimistas creían en la verdad de la materia: pues la materia era en efecto su propia vida psíquica. Se trataba de liberar esa materia, de «salvarla»; en una palabra, obtener la piedra filosofal, es decir, el «cuerpo glorioso», el *corpus glorificationis*. Pero ese trabajo es difícil y está sembrado de obstáculos: la «obra» alquímica es peligrosa. Ya en el inicio se encuentra al «Dragón», el espíritu ctónico, el «Diablo», o como lo llaman los alquimistas, el «Negro», la *nigredo*. Y ese encuentro produce sufrimiento. La «materia» sufre hasta la desaparición de la «negrura»; en términos psicológicos el alma se encuentra en las ansias de la melancolía luchando con la «Sombra». El misterio de la conjunción, misterio central de la alquimia, persigue justamente la síntesis de los opuestos, la asimilación del «Negro», la integración del Diablo. Para el cristiano «despierto» eso constituye un acontecimiento psíquico muy grave, pues es la confrontación con su «Sombra»: ésta representa la «negrura» (*nigredo*), lo que permanece separado, es decir, lo que jamás podrá ser totalmente integrado en la persona humana. Al interpretar la confrontación del cristiano con su «Sombra» en términos psicológicos, se descubre el miedo secreto de que el Diablo sea más fuerte, de que Cristo no haya logrado vencerle completamente. De otro modo, ¿por qué se ha creído, y se continúa creyendo, en el Anticristo? ¿Por qué se ha esperado, y se espera aún, la llegada del Anticristo? Pues sólo después del reino del Anticristo y después de la segunda venida de Cristo, el Mal será vencido definitivamente en el

mundo y en el alma humana. Todos estos símbolos y creencias son solidarias en el plano psicológico: siempre hay que luchar contra el Mal, con Satán, y vencerle, esto es, asimilarlo, integrarlo en la conciencia. En el lenguaje alquímico la materia sufre hasta la desaparición de la *nigredo*, cuando la «aurora» es anunciada por la *cauda pavonis* y aparece un día nuevo, la *leukosis*, *albedo*. Pero en ese estado de «blancura» no se vive en el sentido propio del término. De algún modo, es una especie de estado ideal, abstracto; para vivificarlo se necesita «sangre» y hay que obtener lo que los textos alquímicos llaman la *rubedo*, lo rojo de la Vida. Sólo la experiencia total del ser puede transformar ese estado «ideal» de la *albedo* en una existencia humana integral. Sólo la sangre puede reanimar una consciencia gloriosa en la que se ha disuelto el último rastro de la «negrura» en la que el Diablo ya no tiene una existencia autónoma sino que se incorpora a la unidad profunda de la psique. Entonces la «obra», el *opus magnum* de los alquimistas, ha sido realizada: el alma humana está perfectamente integrada...

No voy a analizar aquí esta grandiosa reconstrucción de la alquimia emprendida por Jung. Baste con recordar que la integración del «Mal» constituye para él el gran problema de la consciencia moderna. Algunos le han reprochado su esfuerzo orientado a la Unidad Total, a costa de sacrificar las polaridades, la abolición de contradicciones, la integración de Satán. Pero Jung no pretende hacer ni teología ni filosofía de la religión.

–Yo soy un psicólogo. No me ocupo de lo que trasciende el contenido psicológico de la experiencia humana. Ni siquiera me planteo el problema de saber si es posible semejante trascendencia, pues en todos los casos lo transpsicológico ya nq es asunto del psicólogo. Ahora bien, en el plano psicológico, me enfrento con experiencias religiosas que poseen una estructura y un simbolismo susceptibles de ser interpretados. Yo considero que la experiencia religiosa es real, es verdadera. Compruebo que

semejantes experiencias pueden «salvar» el alma, pueden acelerar su integración e instaurar el equilibrio espiritual. Como psicólogo compruebo que el estado de gracia existe: es la perfecta serenidad del alma, el equilibrio creador, fuente de energía espiritual. Sin dejar de hablar como psicólogo, corroboro que la presencia de Dios se manifiesta en la estructura profunda de la psique como una *coincidentia oppositorum*. Y toda la historia de las religiones, todas las teologías están ahí para confirmar que la *coincidentia oppositorum* es una de las fórmulas más utilizadas y más arcaicas para expresar la realidad de Dios. Como decía Rudolf Otto, la experiencia religiosa es numinosa, y yo como psicólogo distingo esa experiencia de las otras por el hecho de que trasciende las categorías ordinarias de tiempo, espacio y causalidad. Últimamente he estudiado mucho la sincronicidad (brevemente expresado: la «ruptura del tiempo») y he comprobado que está muy cerca de la experiencia numinosa: espacio, tiempo y causalidad están abolidos. No pretendo establecer ningún juicio de valor acerca de la experiencia religiosa. Compruebo que el conflicto interior es siempre fuente de crisis psicológicas profundas y peligrosas; tan peligrosas que pueden destruir la integridad humana. Psicológicamente, ese conflicto interior se manifiesta por medio de las mismas imágenes y por el mismo simbolismo atestiguados en todas las religiones del mundo y utilizados también por los alquimistas. De ese modo he llegado a ocuparme de la religión, de Yahvé, Satanás, Cristo, la Virgen. Comprendo muy bien que un creyente vea en esas imágenes algo diferente de lo que yo, como psicólogo, tengo el derecho de ver. La fe del creyente es una gran fuerza espiritual y es la garantía de su integridad psíquica. Pero yo soy médico: me ocupo de la curación de mis semejantes. Por desgracia, la fe y sólo ella ya no tiene el poder de curar a ciertos seres. El mundo moderno está desacralizado; por eso está en crisis. El hombre tiene que volver a descubrir una fuente más profunda de su propia vida espiritual. Pero para ello tiene la obligación de luchar contra el Mal, de enfrentarse con su «Sombra», de integrar al «Diablo». No hay otra salida. Por eso

Yahvé, Job, Satanás, representan psicológicamente situaciones ejemplares: son como los paradigmas del eterno drama humano...

En toda su obra, que es inmensa, Jung parece obsesionado con la reintegración de los opuestos. A su modo de ver, el hombre no puede alcanzar la unidad más que en la medida en que logra superar los conflictos que lo desgarran interiormente. La reintegración de los contrarios, la *coincidentia oppositorum*, es la piedra angular del sistema de Jung. Por eso mismo está interesado en las doctrinas y técnicas orientales. El taoísmo y el yoga le han revelado los medios utilizados por el asiático para transcender las múltiples polaridades y alcanzar la unidad espiritual. Pero este esfuerzo orientado a la unidad por la integración de los opuestos se encuentra también en Hegel aunque sea en un plano bien distinto. Uno se podría preguntar si no se debería llevar aún más lejos la comparación entre Hegel y Jung. Hegel descubre la Historia y su gran esfuerzo tiene como fin la reconciliación del hombre con su propio destino histórico. Jung descubre el inconsciente colectivo, es decir, todo lo que precede a la historia personal del ser humano, y se dedica a descifrar las estructuras y la «dialéctica» con intención de facilitar la reconciliación del hombre con la parte inconsciente de su vida psíquica y conducirle a la reintegración de su personalidad. A diferencia de Freud, Jung tiene en cuenta la Historia: los arquetipos, estructuras del inconsciente colectivo, están cargados de «historia». Ya no se trata, como en Freud, de una espontaneidad «natural» del inconsciente de cada individuo, sino de una inmensa cantera de «recuerdos históricos»: la memoria colectiva donde en su esencia sobrevive la Historia de toda la humanidad. Jung cree que el hombre debería aprovechar más esa cantera: su método analítico está dirigido justamente a elaborar los medios para utilizarla.

–El inconsciente colectivo es más peligroso que la dinamita, pero existen medios para manejarlo sin demasiados riesgos. Cuando se desencadena una crisis psíquica, se está mejor situado que cualquier otro para resolverla. Se tienen sueños y «sueños de vigilia»: hay que esforzarse por

observarlos. Se podría decir que cada sueño lleva a su manera un mensaje: no sólo te dice que algo no funciona en tu ser profundo, sino que además te proporciona también la solución para salir de la crisis. Pues el inconsciente colectivo, que te envía estos sueños, posee ya la solución. En efecto, nada se ha perdido de toda la experiencia inmemorial de la humanidad. Todas las situaciones imaginables y todas las soluciones posibles parecen estar previstas por el inconsciente colectivo. No tienes más que observar con sumo cuidado el «mensaje» transmitido por el inconsciente y «descifrarlo». El análisis ayuda a leer correctamente esos mensajes...

Jung concede una importancia capital a la interpretación de los sueños, esa mitología camuflada en el hombre moderno. No deja de ser interesante recordar que el surrealismo, que representa el esfuerzo más sistemático de renovación de la experiencia poética contemporánea, había aceptado la realidad onírica. O mejor aún: el surrealismo ha perseguido, entre otras cosas, la integración del estado de sueño para conseguir la «situación total», más allá de la dualidad consciencia-inconsciencia. Por mucho que los freudianos le hayan acusado de ser más «teórico» que práctico, Jung no ha querido abandonar la perspectiva del psicólogo para proponernos una filosofía basada en la dialéctica de la *coincidentia oppositorum*. Pero es permisible esperar que sus discípulos retomen y prolonguen un día sus esfuerzos por precisar las relaciones entre la experiencia consciente del individuo y la «Historia» conservada en el inconsciente colectivo. Los sueños representan para Jung un lenguaje coherente y tanto más rico aún por cuanto está libre de las leyes del tiempo y de la causalidad. Fue a consecuencia de sus sueños, que vanamente había tratado de interpretar en términos del psicoanálisis freudiano, cuando Jung llegó a suponer la existencia del inconsciente colectivo. Eso tuvo lugar en 1909. Dos años más tarde, Jung empezaba a darse cuenta de la importancia de su descubrimiento. Finalmente, en 1914, siempre a consecuencia de una serie de sueños y de «sueños de vigilia», comprende que las manifestaciones del inconsciente colectivo son en parte independientes de las le-

yes del tiempo y de la causalidad. Como el profesor Jung ha tenido a bien autorizarnos a hablar de esos sueños y de esos «sueños de vigilia», que han desempeñado un papel capital en su carrera científica, ofrezco seguidamente un resumen:

En octubre de 1913, encontrándose en el tren que le llevaba de Zurich a Schaffhausen, le sucedió este extraño hecho: una vez en el túnel, pierde la conciencia de tiempo y de lugar, y despierta al cabo de una hora oyendo anunciar al conductor la llegada a Schaffhausen. Durante todo ese tiempo fue víctima de una alucinación, de un «sueño de vigilia»: veía el mapa de Europa y veía cómo el mar la iba cubriendo país por país empezando por Francia y Alemania. Poco tiempo después, todo el continente se encontraba bajo el agua, a excepción de Suiza, que era como una montaña muy alta que las olas no podían sumergir. Jung se veía sentado sobre la montaña. Y, al mirar mejor alrededor de él, se dio cuenta de que el mar era sangre: comenzó a distinguir sobre las olas los cadáveres, los tejados de las casas, vigas medio quemadas...

Tres meses más tarde, en diciembre de 1913, se repite el mismo «sueño de vigilia» a la entrada del mismo túnel. («Era como una inmersión en el inconsciente colectivo», comprendería más tarde.) El joven psiquiatra se preocupa. Se pregunta si no estará «haciendo una esquizofrenia» (según el lenguaje de la época). Finalmente, algunos meses más tarde, sueña lo siguiente: se encuentra con un amigo durante el verano en los mares del sur, cerca de Sumatra. Por los periódicos se enteran de que Europa ha sido invadida por una ola de frío terrible como jamás antes se había conocido. Jung decide partir a Batavia y embarcarse para regresar a Europa. Su amigo le dice que viajará en un velero de Sumatra hasta Hadramaout y que luego continuará su camino por Arabia y Turquía. Jung llega a Suiza. Sólo ve nieve. Una viña inmensa se eleva en algún lugar con muchos racimos. Se acerca y se pone a coger racimos distribuyéndolos entre desconocidos que le rodean pero que no puede ver...

–A su tercera repetición, el sueño llegó a inquietarme en el más alto

grado. Justamente preparaba una comunicación sobre la esquizofrenia para el congreso de Aberdeen y me decía: «¡Hablaré de mí mismo! Probablemente me volveré loco después de la lectura de la comunicación...». El congreso tenía lugar en julio de 1914: exactamente en el período en que en mis tres sueños me veía en los mares del sur. El 31 de julio, inmediatamente después de mi conferencia, me enteré por los diarios de que la guerra acababa de estallar. ¡Por fin comprendía! Y cuando al día siguiente el barco me dejó en Holanda, no había nadie más feliz que yo. Ahora estoy seguro de que no me amenazaba ninguna esquizofrenia. Había comprendido que mis sueños y visiones procedían del subsuelo del inconsciente colectivo. Sólo tenía que trabajar para profundizar y dar validez a este descubrimiento. Y es a lo que me dedico desde hace casi cuarenta años...

Poco tiempo después Jung tuvo la alegría de recibir una segunda confirmación a su sueño. Los diarios no tardaron en hablar de las aventuras del capitán de barco alemán Von Mücke, que en un velero había recorrido los mares del sur desde Sumatra hasta Hadramaout y después se había refugiado en Arabia para alcanzar desde allí Turquía...

Encuentro con C. G. Jung

Trad. de: *Briser le toit de la maison. La créativité et ses symboles*, obra dirigida por Alain Paruit, Gallimard, París 1986, págs. 43-55.

1.ª ed.: «Rencontre avec Jung», en *Combat*, 9 de octubre de 1952.

Después de la publicación de este artículo, M. Eliade recibió de C. G. Jung las cuatro notas siguientes, que fueron añadidas en la edición de *Briser le toit*... y que reproducimos a continuación:

Pág. 96, sobre la injusticia de Yahvé: «Hay muchos ejemplos de la injusticia de Yahvé. Pero no se trata de eso: se trata de la reacción del creyente contra la injusticia. La cuestión es: ¿hay evidencia acerca de la existencia de una reflexión crítica o de una reconciliación de ese conflicto divino en los *Midraschim*? Oración del gran sacerdote Ismael (*Talmud Babli, Tract. Berakoth*): "Fuera tu voluntad que tu misericordia venciera a tu cólera, y que tu misericordia cubriera a tus otros atributos..." (véanse los textos en *Aion*, págs. 93 y ss.)».

Págs. 96-97, sobre la injusticia con Job: «Mi argumento es el siguiente: Yahvé se equivoca pero no lo reconoce. ¿Lo sabe Job? En todo caso, la posteridad ha realizado el doloroso conflicto causado por la amoralidad de Yahvé. (El santo en casa de Ezra que no podía leer el salmo 89.) Ciertamente Job es consciente de la injusticia divina. En todo caso, es más consciente que Yahvé. Es una sutil superioridad la del hombre moralmente consciente frente a un dios menos consciente. ¡Ésa es la razón de la encarnación!».

Pág. 98, sobre la integración del Mal: «Eso se hace con la ayuda de un proceso simbólico muy complicado que es más o menos idéntico al proceso psicológico de la individuación (ver *Gestaltungen des Unbewussten*, 1950; *Aion*, 1951; y en particular mi libro sobre el *Mysterium coinunctionis*, que aparecerá más tarde)».

Págs. 98-100, sobre la curación del mundo por parte del alquimista: «Mientras que Cristo es el salvador del Microcosmos, sólo del hombre (¡siempre desde el punto de vista de los alquimistas!)».

Para las relaciones entre Mircea Eliade y Carl Gustav Jung, ver *Diarios*: «Ascona 1950-1951», págs. 88-93, en este volumen.

Se encuentran muchas otras referencias en los Diarios: «Carta entusiasta de Jung a raíz

de la lectura del *Chamanismo*. Se lo doy a leer inmediatamente a la Sra. Fröbe. Parece muy conmocionada. Me asegura que Jung jamás escribe sobre los libros de los demás» (*Frag. J. I*, 15 de junio de 1952, pág. 182).

Un comentario sobre la entrevista realizada por Eliade a Jung: «Después de mi conferencia, larga conversación con Jung durante la comida en casa de la Sra. Fröbe. Acepta que publique la entrevista que me ha pedido *Combat*» (*Frag. J. I*, 24 de agosto de 1952, pág. 185).

«Vuelvo a las dieciocho horas treinta después de una larga comida en Casa Gabriella, seguida de dos horas de conversación con Jung. A su lado en la mesa y después en su casa para hacerle la entrevista. Estoy agotado. Empiezo por anotar algunas ideas. Pero no podré hablar de esa religiosa católica a la que había curado de una neurastenia y que, al final, le había confesado que hacía mucho tiempo que no creía; que no creía ni siquiera en Dios y, sin embargo, sabía ahora que moriría en el seno de la Iglesia. Tampoco podré hablar de las experiencias de Jung con Freud, quien, según él, no poseía ningún *psychological insight* y había construido su teoría de la sexualidad por resentimiento. El sueño de Jung en 1907, al que haré alusión en la entrevista, se lo había contado a Freud. Jung verá en él más tarde la primera alusión al inconsciente colectivo. Según Freud el sentido era el siguiente: quería matar a su mujer, a su cuñada y a su suegra, porque en el último sótano había visto en su sueño muchos huesos, pero tres cráneos solamente. En otra ocasión, en no sé qué congreso, cuando Jung le reprochó dar una explicación errónea de la reforma de Akenaton, como una revuelta contra el Padre (pues todos los faraones borraban de las inscripciones el nombre de sus predecesores), Freud se desmayó. Durante mi larga conversación con él en el día de hoy me he dado cuenta de cuánto desea que relate sus experiencias "numinosas". Me las ha contado. Quizás las resuma en la entrevista. En todo caso, las reproduzco aquí.» En efecto, Eliade las relata en su «Encuentro» (no así el sueño anterior comentado con Freud), pues se trata de los «sueños de vigilia» en el túnel a Schaffhausen y el del capitán alemán Von Mücke, concluyendo así en el Diario: «Ahora que conoce la "sincronicidad", Jung interpreta muy fácilmente esta visión. Pero me extenderé mucho en comentarla» (*Frag. J. I*, 25 de agosto de 1952, págs. 186-188).

«Leyendo atentamente –y por vez primera en su totalidad– *Psicología y alquimia* de Jung y *Psicología de la transferencia*, me he quedado estupefacto de la coincidencia de nuestras interpretaciones; frecuentemente Jung emplea expresiones casi idénticas a las mías (sobre todo en *Psic. de la transf.*). Pero yo había publicado la *Alchimia asiatica* en 1934 y el contenido del libro ya estaba en lo esencial en los folletos de *Cuvântul*, en 1932-1933, esto es, diez o doce años antes que Jung» (*Frag. J. I*, 14 de junio de 1953, pág. 213). Eliade se refiere a su libro: *Alchimia asiatica*, Editura Cultura Poporului, Bucarest 1934; traducido para Paidós, Barcelona 1994. En *Psicología y alquimia* Jung cita como antecedentes de su estudio a Herbert Silberer, *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*, 1914; a R. Bernou-

lli, «Seelische Entwicklung im Spiegel der Alchemie», en *Eranos-Jahrbuch*, 1935; y finalmente a J. Evola, *La tradizione ermetica*, Bari 1931.

En 1955 Eliade publica un artículo sobre Jung: «Note sur Jung et l'alchimie», en *Le Disque Vert*, 1955, págs. 97-109.

Un comentario sobre la muerte de Jung: «Vaun Gillmor me enseña la carta en la que Aniela Jaffé le refería detalles acerca de los últimos meses de vida de Jung. Después de la enfermedad del mes de septiembre (hígado, vesícula biliar) el anciano había adelgazado terriblemente. Ya casi no comía. Pero poco a poco, durante el invierno, recuperó fuerzas. Ya no dictaba cartas pero constantemente le preguntaba a Aniela "si todavía quedaba algo por hacer" (quería decir si no quedaban cosas inacabadas: artículos, entrevistas, etc.). Toda su actividad se limitó en los últimos meses a pasar en limpio un artículo. Más tarde, la pasada primavera, tuvo un ataque. Durante algunos días no pudo hablar. Cuando mejoró, mezclaba las lenguas: decía palabras en alemán, luego en inglés, en francés o en *patois*, lo que le deprimió tremendamente. Sufría por no poder expresarse normalmente. El médico le aseguraba que se repondría, pero Jung no tenía ningún interés en ello. No deseaba volver a empezar una "vida nueva". Algunos días antes de morir soñó que había encontrado en la cima de una montaña una piedra. Al día siguiente por la mañana se sentía feliz. Decía que aquello era el signo ejemplar de que su vida había alcanzado su término. Había encontrado el *lapis philosophorum*» (*Frag. J. I*, 29 de junio de 1961, pág. 367).

«He comenzado la Autobiografía de Jung. La importancia que ha concedido al "Centro". Pero el interés por el "Centro" no aparece en la obra de Jung antes de 1950, fecha de mi primera conferencia en Eranos sobre "El simbolismo del Centro"...» (*Frag. J. I*, Chicago 10 de mayo de 1963, pág. 424).

«Ayer tarde, tercer seminario, esta vez sobre Van der Leeuw. Los dos primeros, sobre Freud y sobre Jung, o más precisamente sobre sus contribuciones respectivas a la comprensión del fenómeno religioso, han sido excelentes. Cuando un estudiante hizo alusión a mi "junguianismo", pensé al principio que quería hablar de los arquetipos. Dado el interés del tema, le invité a que desarrollara su idea. "Usted se pasaba todo el día con Jung en los encuentros Eranos, en Ascona", se contentó con responder. Tuve que contenerme para no ser brutal. Pensé que, a fin de cuentas, era mejor salir con una broma: "En ese caso", le dije, "debería usted considerarme también un unitario, porque el despacho donde trabajo se encuentra en un inmueble que pertenece a la Iglesia unitaria..."» (*Frag. J. II*, 25 de enero de 1978, pág. 359).

En las conversaciones con Henri Rocquet, publicadas en 1979 (*Prueba del laberinto*), Eliade definió así sus relaciones: «Siento una gran admiración por Jung, por el pensador y por el hombre que fue. (...) En cuanto a su obra, me resulta difícil juzgarla. No la he leído completa y tampoco tengo experiencia del psicoanálisis, freudiano o junguiano.

Jung se interesaba por el yoga y el chamanismo. Otro de nuestros puntos comunes es el interés por la alquimia. (...) No sé exactamente lo que debo a Jung». Al referirse Rocquet a los arquetipos: «Pero no (hablábamos) en el mismo sentido... tuve la mala ocurrencia de poner por subtítulo *Arquetipos y repeticiones* a *El mito del eterno retorno.* Había en ello un peligro de confusión con la terminología de Jung. Para él, los arquetipos son las estructuras del inconsciente colectivo. Yo empleo este término aludiendo a Platón y a San Agustín, y le doy el sentido de "modelo ejemplar", revelado en el mito y reactualizado en el rito. Mejor hubiera sido decir "Paradigmas y repetición"» (*Prueba del laberinto*, págs. 155-156).

El vuelo mágico

En la línea de sus teorías acerca de la Soberanía, A. M. Hocart consideraba la ideología del «vuelo mágico» solidaria, y en última instancia tributaria, de la institución de los reyes-dioses. Si los reyes del Asia sudoriental y de Oceanía eran transportados a las espaldas se debía a que, asimilados a los dioses, no podían tocar la tierra; como los dioses, ellos «volaban por los aires»[1]. A pesar de la rigidez expresiva, característica del antropólogo inglés, la hipótesis no estaba desprovista de interés. Bajo una forma u otra, la ideología real implica la ascensión al Cielo. En un estudio que tuvo grandes repercusiones, suscitando toda una bibliografía, E. Bickermann demostró que la apoteosis del emperador romano comportaba una ascensión de este tipo[2]. La apoteosis imperial posee una larga historia y en el mundo oriental se podría decir que una prehistoria. Al estudiar recientemente la ideología real y el modelo (*pattern*) ritual de los soberanos del antiguo Oriente, G. Widengren ha puesto brillantemente de relieve este complejo ascensional: a pesar de las inevitables divergencias debidas a la variedad de culturas y a las modificaciones impuestas por

[1] A. M. Hocart, «Flying through the air», en *Indian Antiquary*, 1923, págs. 80-82; también en el volumen *The Life-giving myth*, Londres 1952, págs. 28-32.

[2] E. Bickermann, «Die Römische Kaiserapotheose», en *Archiv für Religionswissenschaft*, 27, 1929, págs. 1-34, en especial págs. 9-13 («Die Himmelsfahrt»). Cf. la literatura ulterior en las ricas memorias de M. Pippidi, *Recherches sur le culte impérial*, Bucarest 1939, págs. 159 y ss.; id., «Apothéoses Impériales et apothéose de Pérégrinos», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 20, 1947-1948, págs. 77-103.

la Historia, el simbolismo y el escenario de la ascensión del Soberano se han conservado durante milenios. Lo que es más: el mismo *pattern* se ha mantenido en la imagen ejemplar y en la biografía mítica del Mensajero divino, del Elegido y del Profeta[3].

Una situación análoga se encuentra también en China. El primer Soberano que, según la tradición, consiguió volar, fue el emperador Chou (2258-2208 según la cronología china): las dos hijas del emperador Yao, al parecer magas terribles, revelaron a Chou el arte de «volar como los pájaros»[4]. Existen otros ejemplos de emperadores volando por los aires. B. Laufer ha demostrado con abundancia de ejemplos que el «vuelo mágico» era en China una obsesión que se traducía en innumerables leyendas relativas a los carros o a otros aparatos voladores[5]. Se conocen también ejemplos de «raptos-apoteosis»: Hoang-ti, el Soberano Amarillo, fue llevado al Cielo por un dragón barbudo junto con sus mujeres y consejeros, haciendo un total de setenta personas[6].

Pero ya el detalle de que el emperador Chou había aprendido el arte de volar de dos magas nos permite presumir que este complejo mítico-ritual no es una creación de la ideología real. En efecto, los términos «sabio con plumas» o «huésped con plumas» designan al sacerdote taoísta. «Subir al cielo volando» se expresa en chino de la manera siguiente: «por medio de plumas de pájaros ha sido transformado y ha ascendido como un inmortal»[7].

[3] Cf. Geo Widengren, *The Ascension of the Apostle of God and the Heavenly Book*, Uppsala-Leipzig 1950, passim; idem, *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension*, Uppsala-Wiesbaden 1955, en especial págs. 204 y ss.

[4] Ed. Chavannes, *Les Mémoires historiques de Sse-Ma-Tsien*, I, París 1897, pág. 74.

[5] B. Laufer, *The Prehistory of Aviation* (*Field Museum Anthropological Series*, XVIII, n.º 1), Chicago 1928, passim. Cf. ibid., pág. 14 y ss., otros ejemplos de «vuelo» y ascensión.

[6] Ed. Chavannes, *Les Mémoires historiques de Sse-Ma Tsien*, III, 2.ª parte, París 1899, págs. 488-489.

[7] B. Laufer, *The Prehistory of Aviation*, pág. 16.

Los taoístas y alquimistas tenían el poder de elevarse por los aires[8]. En cuanto a las plumas de pájaros, constituyen uno de los símbolos más frecuentes del «vuelo chamánico»[9] y están ampliamente atestiguadas en la más antigua iconografía china[10].

Es inútil tratar de mostrar en este artículo, con detalle y para cada una de las áreas culturales recién mencionadas, que el vuelo celeste no es monopolio de los Soberanos, sino que también es propio de magos, sabios y místicos de todo tipo. Comprobemos tan sólo que el «vuelo mágico» desborda la esfera de la Soberanía y precede cronológicamente a la constitución de la ideología real. Si los Soberanos son capaces de subir al Cielo, se debe a que ya no participan de la condición humana. Ahora bien, ellos no son los únicos ni los primeros seres humanos en haber realizado tal mutación ontológica. Nos proponemos pues descubrir y describir la situación existencial que ha hecho posible la cristalización de este vasto conjunto de mitos, ritos y leyendas relativos al «vuelo mágico».

Para decirlo rápidamente, la superación de la condición humana no implica necesariamente la «divinización», concepto que, no obstante, es esencial en la ideología de los Soberanos divinos. Los alquimistas chinos e indios, los yoguis, los sabios, los místicos, al igual que los brujos y chamanes, aunque capaces de volar, no pretenden ser dioses. Su comportamiento prueba, ante todo, que participan de la condición de «espíritus», y pronto se estimará la importancia que presenta tal participación para la inteligencia de la antropología arcaica.

Intentemos seguidamente una primera orientación en el inmenso *dos-*

[8] Ver algunos ejemplos en Laufer, op. cit., págs. 26 y ss. y en nuestro libro: *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, París 1951, págs. 369 y ss. Cf. A. Waley, *Nine Chinese Songs*, Londres 1954.

[9] Ver nuestro *Chamanisme*, pág. 149 y ss. y *passim*.

[10] Cf. Carl Hentze, *Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen*, Amberes 1941, págs. 100 y ss., 115 y ss.

sier del «vuelo mágico». Conviene distinguir dos grandes categorías de hechos: 1) el grupo de mitos y leyendas concernientes a las aventuras aéreas de los antepasados míticos, los *Märchen* del tipo *Magische Flucht* y, en general, todas las leyendas relativas a los hombres-pájaro (o provistos de plumas de pájaros); 2) el grupo de ritos y creencias que implican la experiencia concreta del «vuelo» o de la ascensión celeste. Son, sobre todo, los documentos de esta segunda categoría los que nos parecen susceptibles de revelar la situación espiritual que ha ocasionado la articulación del complejo que nos preocupa. Ahora bien, el carácter extático de la ascensión no deja lugar a dudas. Como es sabido, las técnicas del éxtasis son constitutivas del fenómeno generalmente conocido bajo el nombre de «chamanismo». Habiendo consagrado todo un volumen al análisis de este fenómeno, nos limitaremos aquí a recordar los resultados que interesan directamente a nuestro propósito. El «vuelo» traduce plásticamente la capacidad de ciertos individuos privilegiados para abandonar a voluntad sus cuerpos y viajar «en espíritu» por las «tres regiones cósmicas». El «vuelo» se emprende, es decir se provoca el éxtasis (que no implica necesariamente el trance), sea para escoltar el alma del animal sacrificado hasta el cielo más alto y presentársela en ofrenda al Dios celeste, sea para buscar el alma del enfermo, que se supone extraviada o raptada por los demonios, y en ese caso el viaje puede efectuarse tanto horizontalmente hacia las regiones lejanas como verticalmente a los infiernos, sea finalmente para guiar el alma del muerto a su nueva morada. Además de estos viajes extáticos con un objetivo religioso colectivo, puede ocurrir naturalmente que el chamán reciba o busque el éxtasis por sus propias necesidades espirituales. Sea cual sea el sistema socio-religioso que rija y legalice la función del chamán, el aprendiz de chamán debe afrontar las pruebas de una iniciación que comporte la experiencia de una «muerte» y de una «resurrección» simbólicas. Se considera que durante su iniciación el alma del aprendiz viaja al Cielo y a los Infiernos. Es evidente que el «vuelo chamánico» equivale a una «muerte» ritual: el alma abandona el cuerpo y

vuela hasta las regiones inaccesibles a los vivos. A través de su éxtasis el chamán se iguala a los dioses, a los muertos y a los espíritus: la capacidad de «morir» y de «resucitar», es decir de abandonar y de reintegrarse voluntariamente al cuerpo, indica que sobrepasa la condición humana.

No es cuestión de extenderse aquí acerca de los medios con los que los chamanes reclaman el éxtasis. Señalemos tan sólo que ellos pretenden indiferentemente volar como los pájaros, cabalgar un corcel o un pájaro o salir volando sobre su tambor[11]. Este instrumento específicamente chamánico desempeña un importante papel en la preparación del trance; también los chamanes de Siberia y del Asia central afirman viajar por los aires sentados en sus tambores. Se encuentra la misma técnica extática en el Tíbet entre los padres Bon-po[12]; se encuentra también en las culturas donde el chamanismo, en el sentido riguroso del término, está menos extendido, como por ejemplo en África[13].

Es pues en la experiencia extática de la ascensión donde debe buscarse la situación existencial original, responsable de los símbolos y de las imágenes relativas al «vuelo mágico». Resultaría inútil identificar el «origen» de semejante complejo simbólico con un determinado ciclo cultural o en un determinado momento de la historia de la humanidad. Aunque específicos del chamanismo *stricto sensu*, el éxtasis y los rituales, las creencias y los simbolismos que les son solidarios, están ampliamente atestiguados en todas las demás culturas arcaicas[14]. Muy probablemente la experiencia extática bajo

[11] Cf. Eliade, *Le Chamanisme*, págs. 180, 186, 193 (los chamanes cabalgan sobre un pájaro), 185 y ss. (sobre un corcel), 51 y ss., 212 y ss., 222 y ss., 415 y ss. (vuelan como pájaros), 160 y ss. (vuelan sobre su tambor).

[12] Cf. Helmut Hoffmann, *Quellen zur Geschichte der tibetanischen Bon-Religion*, Wiesbaden 1930, pág. 203.

[13] Adolf Friedrich, *Afrikanische Priestertümer*, Stuttgart 1939, págs. 193 y ss.

[14] Ver nuestro *Chamanisme*, en especial págs. 55 y ss., 122 y ss., 133 y ss., 338 y ss., 405 y ss.

sus innumerables aspectos sea inherente a la condición humana, en el sentido de que forma parte integrante de lo que se llama toma de conciencia por el hombre de su situación específica en el Cosmos.

Todo esto emerge aún con mayor nitidez si consideramos el otro grupo de hechos relativo a los mitos y leyendas del «vuelo». A nuestro propósito resulta indiferente que el contenido épico de tales mitos y leyendas dependa directamente de una experiencia extática real (trance de tipo chamánico) o sea una creación onírica o un producto de la imaginación en estado puro. Desde un cierto punto de vista, lo onírico y lo imaginario participan de los prestigios del éxtasis, y seguidamente se verá qué sentido debe acordarse a tal participación. Recordemos desde ahora que la psicología profunda ha reconocido a la dimensión de lo imaginario el valor de una dimensión vital, de importancia primordial para el ser humano en su totalidad. La experiencia imaginaria es constitutiva del hombre, tanto como la experiencia diurna y las actividades prácticas. Aunque la estructura de su realidad no sea homologable con las estructuras de realidades «objetivas» de la existencia práctica, el mundo de lo imaginario no es «irreal». Pasemos ahora a valorar la importancia de sus creaciones para la antropología filosófica.

Lo primero que nos sorprende en las mitologías y folklores del «vuelo mágico» son su arcaísmo y difusión universal. Se concuerda en situar el tema de la *Magische Flucht* entre los más antiguos motivos folklóricos: se encuentra en todos sitios y en los estratos más arcaicos de la cultura[15]. Para hablar con propiedad, no se trata de un «vuelo» sino de una huida vertiginosa, por lo general en dirección horizontal, lo que explica que la idea fundamental del cuento, como piensan los folkloristas, sea la huida de un joven héroe del reino de la muerte y su persecución por parte de

[15] Cf. Dr. Marie Pancritius, «Die magische Flucht, ein Nachhall uralter Jenseitsvorstellungen», *Anthropos*, 8, 1913, págs. 854-879, 929-943; Antti Aarne, *Die magische Flucht, eine Märchenstudie* (FFC, n.° 92), Helsinki 1930.

una figura aterradora, personificación de la Muerte. Sería interesante analizar, de un modo más extenso a como lo podemos hacer aquí, la estructura del espacio donde tiene lugar la huida mágica: se encontrarán todos los elementos de la angustia, el esfuerzo supremo para escapar de un peligro inminente y liberarse de una presencia terrible. El héroe huye más deprisa que los corceles mágicos, más deprisa que el viento, es tan rápido como el pensamiento y, sin embargo, sólo al final logra librarse de su persecutor. Notemos que no huye volando al cielo, que no se evade hacia lo alto en una pura verticalidad. El universo espacial de la *Magische Flucht* continúa siendo el de los hombres y el de la muerte, y nunca es trascendido. La rapidez alcanza una intensidad fantástica y, no obstante, no hay ruptura en el espacio. La divinidad no interviene en esa pesadilla, en esa huida del hombre ante la Muerte. Son animales fabulosos o hadas los que ayudan al héroe; son objetos mágicos que tira por encima de sus hombros y que se transforman en grandiosos obstáculos naturales (montes, bosques, mares) los que, finalmente, le permiten escapar. Nada en común con el «vuelo». Pero en este universo de angustia y de velocidad vertiginosas resulta importante destacar un aspecto esencial: el esfuerzo desesperado por librarse de una presencia monstruosa, por liberarse.

El espacio se presenta de un modo muy distinto en los innumerables mitos, cuentos y leyendas relativos a los seres humanos o sobrehumanos que se van volando al cielo y circulan libremente entre la Tierra y el Cielo, sea con la ayuda de plumas de pájaros, sea con otros medios. Ni la velocidad a la que se vuela ni la intensidad dramática del viaje aéreo caracterizan este complejo mítico-folklórico, sino la abolición de la gravedad y la mutación ontológica acontecida en el propio ser humano. No nos resulta posible revisar todas las clases y variantes del «vuelo» y de las comunicaciones entre la Tierra y el Cielo[16]. Baste con decir que el motivo

[16] Remitirse al *Motif-Index of Folk-literature* de Stith Thompson y otros grandes repertorios folklóricos.

se encuentra universalmente extendido[17] y que es solidario con todo un grupo de mitos concernientes tanto al origen celeste de los primeros humanos como a la situación paradisíaca del *illud tempus* primordial en que el Cielo estaba muy próximo a la Tierra y el antepasado mítico podía acceder con facilidad escalando una montaña, un árbol o una liana[18].

Importa, sobre todo, un hecho a nuestro propósito: el motivo del «vuelo» y de la ascensión celeste está atestiguado en todos los niveles de las culturas arcaicas, tanto en los rituales y en las mitologías chamanísticas y extáticas como en las mitologías y folklores de otros miembros de la sociedad que no pretenden singularizarse por la intensidad de su experiencia religiosa. Dicho de otro modo, la ascensión y el «vuelo» forman parte de una experiencia común de toda la humanidad primitiva. Que esta experiencia constituye una dimensión profunda de la espiritualidad lo muestra la historia ulterior del simbolismo de la ascensión. Recordemos la importancia adquirida por los símbolos del «alma-pájaro», de las «alas del alma», etc., y por las imágenes que expresan la vida espiritual como una elevación, la experiencia mística como una ascensión, etc. El número de documentos que se encuentran a disposición del historiador de religiones es tal, que toda enumeración de motivos y símbolos corre el riesgo de ser incompleta. Por ello nos tendremos que resignar con algunas alusiones referentes al simbolismo del pájaro[19]. Es probable que el tema mítico-ritual «pájaro-alma-vuelo extático» estuviera ya constituido en la época paleolítica; en efecto, en ese sentido pueden interpretarse algunos dibujos de Altamira (hombre con máscara de pájaro) y el célebre relieve de Lascaux (hombre con cabeza de pájaro), en el que Horst Kirchner ha

[17] Cf. Gudmund Hatt, *Asiatic influences in American Folklore*, Copenhague 1949, págs. 56 y ss.

[18] Cf. M. Eliade, «La Nostalgie du Paradis dans les traditions primitifs», *Diogène*, 3, julio 1953, págs. 31-45.

[19] Ver nuestro *Chamanisme*, págs. 415 y ss.

visto la representación de un trance chamánico[20]. En cuanto a las concepciones míticas del «alma-pájaro» y del «pájaro-psicopompo», éstas han sido lo suficientemente estudiadas como para que nos contentemos con una simple alusión[21]. Todo un conjunto de símbolos y significaciones concernientes a la vida espiritual y, sobre todo, a los poderes de la inteligencia, es solidario con las imágenes del «vuelo» y de las «alas». El «vuelo» expresa la inteligencia, la comprensión de las cosas secretas o de las verdades metafísicas. «La inteligencia (*manas*) es más rápida que los pájaros», dice el *Rig Veda*, VI, 9.5. Y el *Pañacavimca Brahmana*, IV, I, 13 precisa: «Aquel que comprende tiene alas». Puede verse en qué sentido la imagen arcaica y ejemplar del «vuelo» se carga de nuevas significaciones, descubiertas a consecuencia de nuevas tomas de conciencia. Volveremos en seguida sobre el proceso de tales revalorizaciones.

El extremo arcaísmo y la difusión universal de símbolos, mitos y leyendas relativos al «vuelo» plantean un problema que supera el horizonte del historiador de las religiones para desembocar en el plano de la antropología filosófica. Sin embargo, no podemos dejarlo de lado, pues justamente teníamos la intención de mostrar que los documentos de la etnografía y de la historia de religiones, en la medida en que expresan situaciones espirituales originales, son susceptibles de interesar al fenomenólogo y al filósofo. Así pues, si se consideran el «vuelo» y todos los simbolismos paralelos en su conjunto, su significación se revela de inmediato: todos expresan una ruptura efectuada en el universo de la experiencia cotidiana. La doble intencionalidad de esta ruptura es evidente: se trata a la vez de la trascendencia y la libertad que se obtienen con el «vuelo». Inútil añadir que los términos «trascendencia» y «libertad» no

[20] Horst Kirchner, «Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus», *Anthropos*, 47, 1952, págs. 244-286, en especial 271 y ss.; cf. 258 y ss. acerca del simbolismo de los pájaros.

[21] Ver algunas indicaciones bibliográficas en nuestro *Chamanisme*, pág. 416, n.° 6.

están atestiguados en los niveles arcaicos de la cultura, pero la experiencia está ahí y este hecho tiene su importancia. Por un lado, prueba que las raíces de la libertad deben ser buscadas en las profundidades de la psique y no en las condiciones creadas por ciertos momentos históricos; dicho de otro modo, que el deseo de la libertad absoluta se encuentra entre las nostalgias esenciales del hombre, sea cual sea su grado de cultura y su forma de organización social. La creación infinitamente reelaborada de esos innumerables universos imaginarios donde el espacio es trascendido y la gravedad abolida dice mucho acerca de la verdadera dimensión del ser humano. El deseo de romper los lazos que lo tienen clavado a la tierra no es el resultado de la presión cósmica o de la precariedad económica, sino que es constitutivo del hombre en cuanto existente, gozando de un modo de ser único en el mundo. Este deseo de liberarse de sus límites, sentidos como una decadencia, y de reintegrar la espontaneidad y la libertad, deseo expresado en el ejemplo que nos ocupa por los símbolos del «vuelo», debe ser situado entre los rasgos específicos del hombre.

La ruptura de nivel efectuada por el «vuelo» significa por otro lado un acto de trascendencia. No resulta indiferente el hecho de encontrar en los estados más arcaicos de cultura el deseo de sobrepasar «por arriba» la condición humana y trasmutarla por un exceso de «espiritualización». Puesto que todos los mitos, ritos y leyendas a los que acabamos de aludir pueden traducirse por la nostalgia de ver el cuerpo humano comportarse en espíritu, trasmutar la modalidad corporal del hombre en modalidad del espíritu.

Serían necesarios largos análisis para precisar y prolongar estas observaciones. No es éste el lugar para hacerlo. Pero nos parecen logradas ya algunas conclusiones que nos contentaremos con esbozar. La primera es de orden general e interesa a la historia de las religiones en su conjunto. Hemos señalado en otro lugar que incluso allí donde la vida religiosa no está dominada por los dioses uranianos, el simbolismo de la ascensión ce-

leste continúa existiendo y expresando siempre lo trascendente[22]. Por consiguiente, nos parece que la descripción de una religión hecha sobre la base exclusiva de sus instituciones específicas y de sus temas mitológicos dominantes no la agota; sería como una descripción del hombre fundada únicamente en sus comportamientos públicos y que dejara de lado sus pasiones secretas, sus nostalgias, sus contradicciones existenciales y todo su universo imaginario, que le son más esenciales que las opiniones hechas que profiere. Si al proceder a la descripción de cualquier religión se tuvieran en cuenta todos los simbolismos implícitos de los mitos, las leyendas y los cuentos que forman parte de la tradición oral, así como los simbolismos atestiguados en la estructura de la vivienda y en las diversas costumbres, se descubriría toda una dimensión de la experiencia religiosa que parecía ausente o apenas sugerida en el culto público y las mitologías oficiales. Que ese grupo de creencias implícitas haya sido «rechazado», disimulado o haya caído en desuso en la vida religiosa, es otro problema del que aquí no nos ocuparemos. Nos basta con haber mostrado por qué no se puede conocer ni describir una religión sin tener en cuenta estos contenidos religiosos implícitos, significados por los símbolos[23].

Volviendo a nuestro problema particular, es importante precisar el siguiente hecho: a pesar de las múltiples y diversas revalorizaciones que los simbolismos del «vuelo» y de la ascensión han sufrido en el curso de la

[22] Cf. *Traité d'Histoire des Religions*, París 1949, 2.ª ed. 1953, págs. 103-104: «Lo que está "arriba", "lo elevado", continúa revelando lo trascendente en cualquier conjunto religioso. (...) Alejado del culto y sustituido en el mito, el Cielo se mantiene en el simbolismo. Y ese simbolismo celeste infunde y mantiene a su vez muchos ritos (de ascensión, escalada, iniciación, realeza, etc.), mitos (Árbol Cósmico, Montaña Cósmica, cadena de flechas, etc.), leyendas (el "vuelo mágico", etc.), etc.».

[23] Las relaciones entre los contenidos manifiestos e implícitos de una religión serán objeto de ulteriores investigaciones.

historia, queda aún por discernir su solidaridad estructural. En otros términos: sean cuales sean el contenido y el valor concedido a la experiencia ascensional en las múltiples regiones donde el «vuelo» y la ascensión desempeñan un papel, subsisten siempre los dos rasgos esenciales que acabamos de extraer: la trascendencia y la libertad, obtenidas una y otra por una ruptura de nivel y expresando una mutación ontológica del ser humano. Debido a que ya no comparten la condición humana y en la medida en que son «libres», se concibe que los Soberanos pueden volar por los aires. Es por la misma razón por la que los yoguis, los alquimistas, los *arhat*, son capaces de moverse a voluntad, salir volando y desaparecer[24]. Basta con analizar atentamente los hechos indios para darse cuenta de las considerables innovaciones aportadas por las experiencias espirituales sucesivas y las nuevas tomas de conciencia que han tenido lugar a lo largo de la historia de la India. Se encontrarán algunos de estos aspectos desarrollados en nuestros trabajos anteriores[25]; aquí nos contentaremos con algunas indicaciones. Recordemos que el «vuelo» es tan característico de los *arhat* budistas que *arahant* ha dado lugar al verbo cingalés *rahatve*, «desaparecer, pasar instantáneamente de un punto a otro»[26].

[24] Para el «vuelo» de los yoguis, ver nuestro *Le Yoga. Inmortalité et Liberté*, París 1954, págs. 325 y ss.; para el vuelo de los alquimistas, ibid., págs. 276 y ss. Sobre la desaparición de los yoguis, ver *Yoga-sûtra*, III, 20 y nuestro comentario, *Le Yoga*, pág. 99. El poder de volar por los aires está atestiguado por Patañjali, *Yoga-sûtra*, III, 45; cf. nuestro comentario, *Le Yoga*, pág. 325.

[25] Cf. *Le Chamanisme*, págs. 362 y ss.; *Le Yoga*, págs. 316 y ss. Ver también nuestros artículos: «Durohâna and the Waking Dreams», en *Art and Thought, Hommage Coomaraswamy*, Londres 1948, págs. 209-213; «Les Sept Pas du Bouddha», en *Pro Regno pro Sanctuario, Hommage Van der Leeuw*, Nijkerk 1950, págs. 169-174. (Estos dos artículos, junto con «El vuelo mágico», constituyeron el capítulo sobre simbolismo ascensional en el libro *Mythes, Rêves et Mystères*, Gallimard, París 1957. *[N. de los T.]*)

[26] A. C. Hocart, *Flying throught the air*, pág. 80; Eliade, *Le Chamanisme*, pág. 368.

Evidentemente se trata en este caso de un tema folklórico (el «sabio-mago» volador)[27] que impresionó tanto a la imaginación popular que se tradujo en una expresión lingüística. Pero hay que tomar igualmente en consideración el sentido específico del «vuelo» de los *arhat*, sentido solidario de su experiencia espiritual, y que proclama la trascendencia de la condición humana. De una forma generalizada, se puede decir que los *arhat*, como todos los *jñanin* y los yoguis, son *kamacarin*, seres «que se mueven a voluntad». Como dice Coomaraswamy, lo que implica el *kamacarin* «is the condition of one who being in the Spirit no longer needs to move at all in order to be anywhere»[28]. Ananda Coomaraswamy recuerda que la expresión sánscrita usual para «desaparecer» es *antar-dhanam gam*, literalmente «ir a una posición interior». En el *Kalingabodhi Jataka*, el vuelo por los aires depende de una «investidura del cuerpo con la vestimenta de la contemplación» (*jhana vethanena*)[29]. Todo esto viene a decir que, en el nivel del puro conocimiento metafísico, el «vuelo» o la «ascensión» son clichés tradicionales utilizados no ya para expresar una traslación física, sino una especie de simultaneidad espacial gratificada por la inteligencia.

Más interesantes aún a nuestro propósito son las imágenes donde la trascendencia de la condición humana está significada por la capacidad de los *arhat* de volar a través del tejado de las casas. Los textos budistas ha-

[27] Para el mismo motivo en la Grecia antigua, ver: P. Wolters, *Der geflügelte Seher* (*Sitz-Berichte Akademie München*, 1928, I, págs. 10-25); Karl Meuli, Scythica, Hermes, 70, 1935, págs. 121-176, 153 y ss.; Eliade, *Le Chamanisme*, págs. 349 y ss.; cf. también R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Cambridge 1951, págs. 140 y ss.

[28] Ananda K. Coomaraswamy, *Figures of Speech or Figures of Thought*, Londres 1946, pág. 184 («es la condición de uno que siendo en el espíritu no necesita moverse ya para estar en algún sitio»).

[29] Coomaraswamy, op. cit., págs. 183-184.

blan de los *arhat* que «vuelan por los aires rompiendo el tejado del palacio»[30], que «volando por su propia voluntad, rompen y atraviesan el tejado de la casa y van por los aires»[31]; el *arhat* Moggallava, «rompiendo la cúpula, se lanza por los aires»[32]. En otro lugar hemos estudiado este simbolismo[33], mostrando que es susceptible de una doble interpretación: en el plano de la fisiología sutil y de la experiencia mística, se trata de un «éxtasis» y por tanto del vuelo del alma por el *brahmarandhra*[34]; en el plano metafísico, se trata de la abolición del mundo condicionado. Pues la «casa» es equivalente al Universo: «romper el tejado de la casa» significa que el *arhat* ha trascendido el mundo por lo alto. Sea cual sea la distancia que separa las mitologías y los folklores arcaicos del «vuelo» de la transcendencia del mundo, obtenida en la India por medio de técnicas místicas y del conocimiento metafísico, no es menos cierto que las diversas imágenes puestas en juego son homologables.

Tendría que hacerse todo un estudio acerca de la fenomenología de la levitación y del éxtasis ascensional entre los magos, es decir entre aquellos que pretenden haber obtenido el poder de la traslación por sus pro-

[30] *Jataka*, III, 472.

[31] *Dhammapada Atthakatha*, III, pág. 66; Coomaraswamy, «Symbolism of the Dome», en *Indian Historical Quaterly*, 14, 1938, págs. 1-56, 54.

[32] *Dhammapada Atthakatha*, III, 66; Coomaraswamy, «Symbolism of the Dome», pág. 54. Sobre el vuelo de los *arhat*, cf. Sylvain Lévi y Ed. Chavannes, «Les seize *arhats* protecteurs de la loi», en *Journal Asiatique*, 1916, págs. 1-50, 189-304, 23, 263 y ss; M. W. de Visser, *The Arhats in China and Japan*, Berlín 1923 (*IV Sonderveröffentlichung des Ostasiatischen Zeitschrift*), págs. 172 y ss; M. Eliade, *Le Yoga*, pág. 397.

[33] Cf. «Centre du Monde, Temple, Maison», en el volumen *Symbolisme cosmologique des Temples*, Ediciones del Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma. (Ver también *Romper el tejado de la casa* en este volumen, págs. 195-206. *[N. de los T.]*)

[34] Término que designa la «abertura» que se encuentra en el cráneo y que desempeña un papel capital en las técnicas tántricas; cf. nuestro *Yoga*, págs. 245 y ss., 270 y ss.

pios medios, y entre los místicos[35]. Se valorarían las precisiones y los matices que requieren la descripción de cada tipo, por no hablar de sus innumerables variantes. Basta con una alusión al éxtasis ascensional de Zaratustra[36] y al *miraj* de Mahoma[37] para convencerse de que en historia de las religiones, como en cualquier otro lugar, comparar no es confundir. Sería vano minimizar las diferencias de contenido que separan los diversos ejemplos de «vuelo», de «éxtasis» y de «ascensión». Pero sería igualmente vano no reconocer la solidaridad de la estructura que se desprende de las comparaciones. En la historia de las religiones, como en otras disciplinas del espíritu, es el conocimiento de las estructuras lo que hace posible la inteligencia de las significaciones. Sólo después de haber extraído la estructura del simbolismo del «vuelo» en su conjunto se comprende su significación primera; se abre entonces la vía de comprensión para cada caso en particular. Es importante, pues, no olvidar que en todos los niveles de la cultura, a pesar de las considerables diferencias de contextos históricos y religiosos, el simbolismo del «vuelo» y de la ascensión expresa siempre la abolición de la condición humana, la trascendencia y la libertad.

[35] Se encontrará una rica documentación acerca de la levitación en el mundo primitivo entre los místicos y en la parapsicología en Olivier Leroy, *La raison primitive*, París 1927, págs. 174 y ss.; id., *La lévitation*, París 1928, passim; Charles Richet, *Traité de métaphisique*, París 1922, págs. 692 y ss.

[36] Sobre la estructura «chamánica» de la experiencia de Zaratustra, cf. N. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig 1938, págs. 157 y ss.; Eliade, *Le Chamanisme*, págs. 356 y ss; Geo Widengren, «Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte», en *Numen* 2, 1955, págs. 66 y ss.

[37] Ver últimamente Geo Widengren, *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension*, págs. 96 y ss. y passim.

El vuelo mágico

Trad. de: «Symbolisme du "vol magique"», en *Numen*, vol. III (1956), págs. 1-13.

Este artículo fue incluido en un libro, *Mythes, Rêves et Mystères*, Gallimard, París 1957, con el título «El vuelo mágico» (que es el que aquí hemos mantenido). Existe una traducción al castellano del libro, *Mitos, sueños y misterios*, Buenos Aires, 1961; ver nota 25. El artículo fue publicado en alemán, «Der magische Flug», en el primer número de *Antaios* (1960).

Un comentario de este artículo en los Diarios: «Es curioso que la primera entrega de *Antaios* comience con mi artículo "El vuelo mágico" (publicado en 1956 en *Numen* y que volví a publicar en *Mythes, Rêves et Mystères*). En lugar de mostrar el valor espiritual del contacto con la tierra, ilustro la importancia del simbolismo del vuelo y de la ascensión para hacer comprender las nostalgias más profundas y más secretas del hombre: su deseo de despegarse de la tierra, de trascender la condición humana, de ser libre. Cuando Joachim Wach escuchó mi comunicación en el Congreso de Historia de las Religiones en Roma (abril de 1955), cuando expuse por primera vez esta tesis, se quedó tan entusiasmado que habló y escribió de ello a todos sus conocidos. "Usted ha logrado", me decía, "establecer los orígenes psicológicos y existenciales de la trascendencia y de la libertad".

»Lo que me parece significativo es haber elegido justamente este artículo para hacerlo traducir y publicar en el primer número de *Antaios*. Sin darme cuenta, tomaba postura contra el mito de la Tierra-Madre» (*Frag. J. I*, 23 de noviembre de 1959, pág. 311).

Antaios fue una revista fundada por Mircea Eliade y Ernst Jünger que publicó Ernst Klett Verlag de Stuttgart, y cuyo primer tomo apareció en 1960. Asiduos colaboradores fueron: R. Callois, J. Evola, H. Corbin, E. Zolla, M. Schneider, R. Panikkar, etc. Como recuerda en un artículo dentro de este primer tomo F. Georg Jünger (págs. 81-86): Antaios era hijo de Poseidón y de Gaya, y era conocido entre los romanos como *terrae filius*. Acerca de las relaciones entre Eliade y Jünger ver comentario a *Notas sobre el Diario de Ernst Jünger* en este volumen, pág. 152.

El «milagro de la cuerda» y la prehistoria del espectáculo

Ashvagosha cuenta en su poema *Buddhacarita*, XIX, 12-13, que el Buda visitó por vez primera después de su iluminación su ciudad natal, Kapilavastu, y que allí hizo demostración de ciertos «poderes milagrosos» (*siddhi*). Para convencer a los suyos de sus fuerzas espirituales y preparar su conversión, se elevó por los aires, cortó su cuerpo en trozos que dejó caer al suelo, para reunirlos después ante la mirada maravillada de los espectadores. Este milagro forma parte, de un modo tan íntimo, de la tradición de la magia india, que se ha convertido en el prodigio-tipo del faquirismo. El célebre «milagro de la cuerda» (*rope-trick*) de faquires y juglares crea la ilusión de una cuerda que se eleva muy alto en el cielo y por la que el maestro hace subir a un joven discípulo hasta que desaparece de la vista de todos. El faquir lanza entonces su cuchillo al aire y los miembros del joven caen al suelo uno tras otro.

El *Suruci Jataka* cuenta que un juglar, para provocar la risa del hijo del rey Suruci, creó mágicamente un mango y lanzó muy alto en el aire un ovillo cuyo extremo quedó enganchado en una de las ramas. Trepando por el hilo, el juglar desapareció en la copa del mango. Seguidamente sus miembros cayeron al suelo, pero un segundo juglar los unió, los regó con agua y el hombre resucitó. El «milagro de la cuerda» debía de ser muy popular en la India de los siglos VIII y IX, pues Gaudapada y Shankara lo utilizaron como ejemplo para ilustrar con mayor vida las ilusiones creadas por *maya*. En el siglo XIV Ibn Battuta pretende haber sido testigo de tal milagro en la corte del rey de la India. El emperador Jahangir describe un espectáculo semejante en sus *Memorias*. Como, al menos desde

Alejandro, la India pasaba por ser el país clásico de la magia, sus visitantes estaban obligados a ver uno o más milagros típicamente faquíricos. Un místico tan importante como Al Hallaj dio lugar a cantidad de historietas de las que resultaba que él había ido a las Indias para enseñar magia blanca «con el fin de atraer a los hombres a Dios». Louis Massignon resume y traduce un relato, conservado en el *Kitab al Oyoun*, según el cual Al Hallaj, una vez en la India, «se informó acerca de una mujer, fue a visitarla y conversó con ella. Ella lo dejó para el día siguiente. Entonces ella salió con él a la orilla del mar con un hilo torcido provisto de nudos, como una verdadera escalera. Luego la mujer dijo unas palabras y subió por el hilo, con el pie colocado sobre el hilo, y subía tanto que desapareció de nuestra vista. Y Al Hallaj, volviéndose hacia mí, me dijo: "Por esta mujer he venido a la India"».

No es posible recoger aquí todos los testimonios, muy numerosos, del *rope-trick* en la India antigua y moderna. Yule y H. Cordier reunieron algunos casos en la prensa angloindia del siglo XIX. R. Schmidt, A. Jacoby y A. Lehmann enriquecieron el *dossier* añadiendo muchos ejemplos de otros lugares, pues este milagro-tipo del faquirismo indio no está limitado a la India. Se encuentra también en China, en las Indias neerlandesas, en Irlanda y en el antiguo México. Reproduzco la descripción de Ibn Battuta de una sesión a la que asistió en China: «El juglar cogió una bola de madera en la que había muchos agujeros por los que pasaban largas correas. La lanzó al aire y se elevó hasta el punto en que no la vimos más. (...) Cuando ya no quedaba en su mano más que un pequeño extremo de la correa, el juglar ordenó a uno de sus aprendices que se colgara de ella y que subiera. Y eso hizo hasta que no lo vimos más. El juglar lo llamó tres veces sin recibir respuesta; entonces cogió un cuchillo, como si se hubiera enfurecido, se ató a la cuerda y también desapareció. Después tiró al suelo una mano del niño, luego un pie, después de esto la otra mano, el otro pie, el cuerpo y la cabeza. Bajó resoplando, sin aliento, con toda su ropa manchada de sangre. (...) El emir le ordenó algo y nuestro hom-

bre cogió los miembros del joven, los pegó trozo por trozo, y he aquí el niño que se levanta y se mantiene bien erguido. Todo esto me sorprendió mucho, tuve palpitaciones en el corazón, semejantes a las que me sucedieron con el rey de la India, cuando fui testigo de una cosa parecida...».

En el siglo XVII, el viajero holandés E. Melton pretende haber asistido a un espectáculo semejante en Batavia, pero también aquí se trata de un grupo de juglares chinos. Relatos casi idénticos se encuentran entre muchos viajeros holandeses de los siglos XVII y XVIII.

Hay que destacar que el milagro de la cuerda está igualmente atestiguado en el folklore irlandés. La historia más difundida se encuentra en la colección traducida por S. H. O'Grady, *Sylva Gadelica*. El juglar lanza al aire un hilo de seda que se cuelga de una nube. Por ese hilo hace correr a un conejo seguido de un perro (recordemos que el juglar del que habla Jahangir en sus *Memorias* había enviado sucesivamente por la cadena un perro, un cerdo, una pantera, un león y un tigre). Luego manda a un joven y a una muchacha: todos desaparecen en la nube. Un poco más tarde, al descubrir que por negligencia del joven el perro se ha comido al conejo, el juglar trepa a su vez por la cuerda. Le corta la cabeza al joven, pero a petición del señor se la vuelve a colocar y lo resucita.

Se han puesto de relieve leyendas procedentes de diversas regiones europeas que comportan, de un modo conjunto o separado, estos dos temas específicos del *rope-trick*: 1) magos que cortan en trozos sus propios miembros o los de otro individuo para después unirlos; 2) brujos y brujas que desaparecen en el aire por medio de cuerdecillas. El segundo motivo nos ocupará más adelante. Todas estas leyendas europeas están en relación con un círculo de magos y las del primer tipo tienen probablemente un origen culto. Veamos cómo el mago Johann Philadephia se dio a conocer en Göttingen en 1777: fue cortado en trozos y echado en un tonel. Pero, como el tonel fue abierto demasiado pronto, no se encontró dentro más que un embrión, pues no había tenido tiempo de evolucio-

nar, de modo que el mago no volvió a la vida. En la Edad Media se contaba una leyenda parecida de Virgilio, y Paracelso relató historias semejantes de las Siebengebirge. En las *Disquisitiones magicae* (1599), Debrios narra que el mago Zedequeo el Judío, que vivía en tiempos de Luis el Piadoso, lanzaba a los hombres al aire, cortaba sus miembros y luego los unía. Notemos de paso que Sahagún relata hechos del mismo tipo entre los huastecas de México. Se trata de una clase de magos llamados *motetequi*, literalmente «los que se cortan ellos mismos». El *motetequi* se cortaba él mismo en pedazos que disponía bajo una cobertura; luego entraba bajo la cobertura y enseguida volvía a salir sin mostrar la más mínima herida. Jahangir había observado el mismo procedimiento entre los juglares de Bengala: el hombre cortado en trozos era cubierto por una tela; un juglar se deslizaba debajo de ella y, al cabo de un momento, el hombre daba un salto.

El «milagro de la cuerda» se ha explicado, ya como una sugestión colectiva, ya por una extraordinaria prestidigitación por parte de los juglares. A. Jacoby llamó la atención acerca del carácter fabuloso de la mayor parte de los relatos paralelos europeos. Pero sea cual sea la explicación dada, sugestión o juglaría, el problema del *rope-trick* no nos parece resuelto. ¿Por qué se inventó ese tipo de juglaría? ¿Por qué se eligió exactamente ese escenario –ascensión por una cuerda, desmembración del aprendiz seguida de su resurrección– para imponerlo por sugestión o autosugestión a la imaginación del público? Dicho de otro modo, el «milagro de la cuerda», bajo su forma actual de escenario imaginario, de relato fabuloso o de juglaría, posee una historia y esa historia no puede ser dilucidada más que teniendo en cuenta los ritos, los símbolos y las creencias religiosas arcaicas.

Cabe distinguir dos elementos: 1) la desmembración del aprendiz; 2) la ascensión al cielo por medio de una cuerda. Ambos son característicos de los ritos y de la ideología chamánicos. Es sabido que durante sus «sueños iniciáticos», los aprendices de chamán asisten a su propio descuarti-

zamiento llevado a cabo por los «espíritus» o «demonios» que desempeñan el papel de maestros de iniciación: se les corta la cabeza, se corta su cuerpo en pequeños trozos, se limpian sus huesos, etc, y, al final, los «demonios» juntan los huesos y los recubren de una carne nueva. Estamos aquí en presencia de experiencias extáticas de estructura iniciática: una muerte simbólica es seguida por una renovación de órganos y de la resurrección del candidato. Es útil recordar que las visiones y experiencias del mismo orden ocurren entre los australianos, los esquimales, las tribus americanas y africanas. Es decir, que se trata de una técnica iniciática extremadamente arcaica. Ahora bien, merece destacarse que un rito tántrico himalayo, el *tchöd*, comporta igualmente el descuartizamiento simbólico del neófito: éste asiste a su decapitación y a su despedazamiento por las *dakinis* o por otros demonios. Se puede pues considerar el despedazamiento del aprendiz y su resurrección realizados por el faquir como un escenario de iniciación chamánica casi totalmente desacralizada.

Me referiré ahora al segundo elemento chamánico que hemos reconocido en el *rope-trick*: la ascensión al cielo por medio de una cuerda, que ofrece un problema más complejo. Por un lado, implica el mito arcaico muy difundido del árbol, la cuerda, la montaña, la escalera o el puente que, desde los comienzos del Tiempo, unen el Cielo a la Tierra, asegurando la comunicación entre el mundo de los dioses y el de los humanos. A consecuencia de una falta cometida por el antepasado mítico, la comunicación fue interrumpida: el árbol, cuerda o liana han sido cortados. Este mito no se limita a las zonas dominadas por el chamanismo en el sentido estricto, sino que desempeña un papel considerable en las mitologías chamánicas y los rituales extáticos de los chamanes.

El mito de la escalera o la cuerda que unía el cielo a la tierra es muy conocido en la India y en el Tíbet. El Buda descendió del cielo Trayastrimsha por una escalera con la intención de «trillar el camino de los humanos»: desde lo alto de la escalera se podía ver, por encima, a todos los *Brahmalokas* y, por debajo, las profundidades del infierno, pues la escalera

era un auténtico *axis mundi* erigido en el centro del Universo. Esta escalera milagrosa está representada en los relieves de Bharhut y de Sañci, y en la pintura budista tibetana sirve también a los humanos para subir al cielo.

En el Tíbet la función ritual y mitológica de la cuerda está aún mejor atestiguada, especialmente en las tradiciones pre-budistas. Según el mito, en el origen los dioses descendieron del cielo a la tierra por una cuerda. Después de la caída del hombre y la aparición de la muerte, fue abolida la relación entre cielo y tierra. El primer rey del Tíbet habría descendido él también del cielo por medio de una cuerda. Los primeros soberanos tibetanos no morían, sino que subían al cielo. Pero desde que la cuerda fue cortada, sólo las almas pueden subir al cielo en el momento de la muerte, y los cadáveres se quedan en la tierra. Aún hoy en día, en muchas prácticas se intenta subir al cielo por medio de una cuerda mágica, y se cree que en la muerte los piadosos son arrastrados al cielo con una cuerda invisible.

Es posible relacionar estas creencias indo-tibetanas relativas a la cuerda mítica capaz de unir cielo y tierra con un grupo más complejo de imágenes, símbolos y especulaciones que han cristalizado en torno a la idea de que el Cosmos, al igual que el hombre, están articulados gracias a cuerdas e hilos. Las cuerdas cósmicas son los vientos y, como dice la *Maitri Upaniṣad* (I, 4), cuando en el fin del mundo las cuerdas de vientos sean cortadas, el Universo se desintegrará. En la *Brhadaranyaka Upaniṣad* (III, 7, 2), se lee que en el momento de la muerte los miembros del hombre se desarticulan porque ya no están unidos por el aire (=la respiración) como por un hilo. Es en esta concepción cosmofisiológica donde se debe buscar el punto de partida de las especulaciones filosóficas sobre el *sutratman*, el *atman* como hilo. Basta consultar el *dossier* elaborado por Coomaraswamy acerca del *sutratman* en los textos pali para darse cuenta de la persistencia y del carácter pan-indio de esta concepción.

Todas estas imágenes, vientos como cuerdas cósmicas, aire que teje los

órganos y los mantiene unidos, el *atman* como hilo, son solidarias de otras concepciones arcaicas, como las del hilo de la vida, del destino como tejido, de las diosas o de las hadas tejedoras, etc. El tema es demasiado amplio para ser abordado aquí. Sólo un aspecto concierne a nuestro propósito: el papel de la cuerda y del hilo en la magia. No sólo se considera que los magos tienen capacidad para hechizar a sus víctimas por medio de cuerdas y nudos, sino que existe también la creencia de que pueden volar por los aires o desaparecer en el cielo con ayuda de una cuerdecilla. Muchas leyendas europeas, medievales y posmedievales, nos muestran a brujos y brujas escapando de su prisión, o incluso de las llamas de una hoguera, gracias al hilo o a la cuerdecilla que se les ha echado. Este último tema folklórico recuerda extrañamente al *rope-trick* indio.

Como acabamos de ver, la cuerda no es sólo el medio ejemplar de comunicación entre cielo y tierra, es también una imagen-clave, presente en las especulaciones concernientes a la vida cósmica, la existencia y el destino humanos, el conocimiento metafísico (*sutratman*) y, por extensión, la ciencia secreta y los poderes mágicos. En las culturas arcaicas la ciencia secreta y los poderes mágicos implican siempre la facultad de volar por los aires o subir al cielo. La escalada chamánica de los árboles es el rito por excelencia de ascensión al cielo. Y es significativo que en la imaginería tradicional india la escalada del árbol simboliza la posesión tanto de los poderes mágicos como de la gnosis metafísica. Hemos visto que el juglar del *Suruci Jataka* trepa a un árbol con la ayuda de una cuerda mágica para luego desaparecer en las nubes. Se trata de un tema folklórico, pero igualmente atestiguado en los textos cultos. El *Pañcavimca Brahmana* (XIV, I, 12-13), por ejemplo, al hablar de los que suben a la cima del Gran Árbol, precisa que los que tienen alas –es decir, los que saben– consiguen volar, mientras que los ignorantes, desprovistos de alas, caen al suelo. También aquí se encuentra esta secuencia: escalada del árbol, conocimiento esotérico, ascensión al cielo; lo que en el contexto de la ideología india equivale a decir: trascendencia de este mundo y liberación.

Al *dossier* del *rope-trick* hay que añadir algunos documentos menos conocidos y que se refieren a los magos australianos. Desde los estudios de Howitt se sabía que los «hombres-medicina» disponen de una cuerda mágica con la que pretenden subir al cielo. Las recientes investigaciones de Ronald Berndt y del profesor A. P. Elkin han aportado precisiones sensacionales acerca de esta cuerda mágica. La descripción de Elkin es la siguiente: «En el sudeste australiano, durante la iniciación de los hombres-medicina, se hace nacer una cuerda en el hombre-medicina por medio de cantos. Esta cuerda proporciona el medio de realizar hazañas maravillosas: por ejemplo, emitir fuego del vientre como si fuera un cable eléctrico. Todavía hay algo aún más interesante: es el uso que se hace de la cuerda para moverse por el cielo o por la cima de los árboles o en el espacio. En el punto culminante del entusiasmo ceremonial de la exhibición iniciática, el mago se tiende sobre la espalda debajo de un árbol, hace subir su cuerda y él trepa por ella hasta un nido colocado en la copa del árbol; después pasa a otros árboles y, al ponerse el sol, vuelve a descender por el tronco. Los hombres son los únicos que ven esta hazaña, que es precedida y seguida por el torneo del *bull-roarer* y otras expresiones de excitación emotiva. En las descripciones de estas hazañas registradas por Berndt y por mí mismo se encontrarán los nombres de los *medicine-men* y detalles como los siguientes: Joe Dagan, un mago Wongaibon, echado de espaldas al pie de un árbol, hizo subir muy recta su cuerda y trepó por ella con la cabeza hacia atrás, el cuerpo muy suelto, las piernas separadas y los brazos a los lados. Cuando llegó a la meta, a cuarenta pies, agitó los brazos en dirección de los que estaban abajo y luego bajó de la misma manera y, mientras estaba tranquilamente echado de espaldas, la cuerda volvió a entrar en su cuerpo».

Es de destacar el hecho de que en Australia la cuerda mágica sea también atributo del hombre-medicina, es decir, de quien tiene la ciencia secreta. Así pues, en el nivel cultural australiano se vuelve a encontrar la misma secuencia atestiguada en la India y en el folklore medieval euro-

peo: ciencia, magia, cuerda mágica, ascensión a los árboles, vuelo celeste. Por otro lado, se sabe que las iniciaciones de los hombres-medicina australianos presentan una estructura chamánica, desde el momento en que comportan la decapitación y el troceamiento rituales del candidato. Dicho brevemente, los dos elementos constitutivos del *rope-trick* (la ascensión al cielo por medio de una cuerda y el despedazamiento del aprendiz) están conjuntamente atestiguados en las tradiciones de los magos autralianos. ¿Quiere decir esto que el «milagro de la cuerda» tiene un origen australiano? No, pero es solidario de técnicas y especulaciones místicas muy arcaicas y el *rope-trick* no es por tanto y en sentido estricto una invención india. La India no ha hecho más que elaborar y vulgarizar este milagro faquírico, del mismo modo que la especulación india ha organizado toda una cosmofisiología mística en torno al simbolismo de las cuerdas cósmicas y del *sutratman*.

Existe otro aspecto del problema también muy importante, pero que sobrepasa la competencia del orientalista y del historiador de religiones. Me refiero a las posibles experiencias parapsicológicas que han podido inspirar la creencia de una cuerda sutil unida al cuerpo. Según las experiencias del Dr. H. Carrington y de Sylvan J. Muldoon, recientemente discutidas por Raynor C. Johnson en su libro *The Imprisoned Splendour* (Londres 1953), parecería que ciertos seres humanos son capaces de sentir y, al mismo tiempo, visualizar una especie de cuerda o de hilo que une el cuerpo físico al cuerpo sutil (lo que en la jerga pseudo-ocultista llaman el «cuerpo astral»). No vamos a discutir aquí la autenticidad de tales experiencias. Comprobemos sin más que algunos de nuestros contemporáneos occidentales pretenden sentir y ver esta cuerda sutil. El mundo imaginario y el mundo intermediario de las experiencias extrasensoriales no son menos reales que el mundo físico. No hay que descontar por tanto la posibilidad de que las creencias de los hombres-medicina australianos y otros magos en una cuerda milagrosamente ligada a su cuerpo hayan sido suscitadas o reforzadas por semejantes experiencias parapsicológicas.

Pero sobre todo nos interesa la función cultural del «milagro de la cuerda», o, más exactamente, los escenarios arcaicos que lo han hecho posible. Acabamos de ver que estos escenarios, junto con la ideología que implican, son solidarios con ambientes de magos. La exhibición tiene por objeto desvelar a los espectadores un mundo desconocido y misterioso: el mundo sagrado de la magia y de la religión al que no tienen acceso más que los iniciados. Las imágenes y los temas dramáticos puestos en práctica, en especial la ascensión al cielo con ayuda de una cuerda, la desaparición y el descuartizamiento iniciático del aprendiz, no ilustran sólo los poderes ocultos de los magos, sino que además revelan un nivel más profundo de la realidad, inaccesible a los profanos. En efecto, revelan el misterio de la muerte y de la resurrección iniciáticos, la posibilidad de trascender «este mundo» y desaparecer en un plano «trascendental». Las imágenes liberadas por el «milagro de la cuerda» son susceptibles de desencadenar a un tiempo la adhesión a una realidad invisible, secreta, «trascendental», y la duda acerca de la realidad del mundo familiar e «inmediato». Desde ese punto de vista, el *rope-trick*, como por lo demás todas las otras hazañas de los magos, posee un valor cultural positivo, pues estimula inmensamente la imaginación y la reflexión al suscitar preguntas y problemas; entre éstos, en definitiva, el problema de la «verdadera» realidad del mundo. No es por azar por lo que Shankara utiliza el ejemplo del *rope-trick* para ilustrar el misterio de la ilusión cósmica. Desde los inicios de la especulación filosófica india, *maya* era la magia por excelencia, y los dioses, en la medida en que eran «creadores», era los *mayin*, los «magos».

Finalmente hay que tener en cuenta la función «espectacular» del «milagro de la cuerda» (y de hazañas análogas). El mago es, por definición, un escenógrafo. Gracias a su ciencia misteriosa, los espectadores asisten a una «acción dramática» en la que no participan activamente en el sentido de que no «trabajan» (como sucede en otras ceremonias dramáticas colectivas). Durante los *tricks* de los magos, los espectadores permanecen pasivos: ellos contemplan. Es ésta una ocasión para imaginar cómo las cosas

pueden ser hechas sin «trabajar», simplemente por «magia», por el misterioso poder del pensamiento y de la voluntad. Es también una ocasión para imaginar el poder creador de los dioses, que crean, no trabajando con las manos, sino por la fuerza de sus palabras o de su pensamiento. En resumen: toda una fábula de la omnipotencia de la ciencia espiritual, de la libertad del hombre, de sus posibilidades de trascender su universo familiar, ha sido suscitada con el descubrimiento del «espectáculo», con el hecho mismo de que el hombre descubriera la situación del «contemplativo».

El «milagro de la cuerda» y la prehistoria del espectáculo

Trad. de: «Le "miracle de la corde" et la préhistoire du spectacle», en *La Nouvelle Revue Française* 8 (1960), págs. 682-693.

Una variante de este artículo: «Mythes et symboles de la corde», en *Eranos Jahrbuch*, vol. 29, 1960, págs. 109-137. (Se trata de un artículo más extenso que, hasta la pág. 117, reproduce el aquí traducido.) «El 2 de septiembre de 1957 presenté una breve comunicación: observaciones acerca del "milagro de la cuerda". Este problema me interesaba desde hacía tiempo; no se trataba sólo del fabuloso *rope-trick* de los faquires, sino de todas las experiencias, las mitologías y las especulaciones metafísicas referentes a los hilos o a las cuerdas que ilustran tanto la condición humana como las estructuras del universo» (*Les moissons du solstice*, pág. 208).

Bajo el título de «Cordes et marionettes», Eliade reunió toda una serie de artículos que trataban sobre el simbolismo de la cuerda en *Méphistophèles et l'androgyne*, Gallimard, París 1962, incluyendo «Le miracle de la corde», otra variante de este artículo (págs. 200-222). Afín a la temática del simbolismo de la cuerda es el simbolismo de los nudos: «El dios ligador y el simbolismo de los nudos», en *Images et symboles*, Gallimard, París 1955.

Permanencia de lo sagrado en el arte contemporáneo

Mucho se ha hablado de la «muerte de Dios» desde 1880, en que Nietzsche la proclamó por vez primera. Martin Buber se preguntaba si se trataba de una verdadera muerte o simplemente del eclipse de Dios, un Dios que ya no se muestra y que no responde ni a los rezos ni a las invocaciones del hombre. No parece, sin embargo, que esta interpretación más optimista del veredicto de Nietzsche sea susceptible de apaciguar todas las dudas. Algunos teólogos contemporáneos reconocen que hay que aceptar (asumir) la «muerte de Dios» y se esfuerzan por pensar y construir a partir de esta evidencia.

Una teología fundada en la «muerte de Dios» puede generar apasionantes debates, pero ahora interesa sólo de un modo subsidiario a nuestro propósito. Hemos hecho alusión a ello para recordar que el artista moderno se encuentra con un problema similar. Existe una cierta simetría entre la perspectiva del filósofo y teólogo, y la del artista moderno: para unos y para otro la «muerte de Dios» significa ante todo la imposibilidad de expresar una experiencia religiosa en el lenguaje religioso tradicional, por ejemplo, en el lenguaje medieval o en el de la Contrarreforma. Desde un cierto punto de vista, la «muerte de Dios» no sería otra cosa que la destrucción de un ídolo. Para los cristianos del siglo XIX, Dios se había convertido en un ídolo. Admitir la «muerte de Dios» equivaldría pues a reconocer el error de adorar a un dios cualquiera y no al Dios viviente del judeocristianismo.

En cualquier caso, resulta evidente que desde hace más de un siglo el Occidente no consigue ya crear un «arte religioso» en el sentido tradi-

cional del término, es decir, un arte que refleje concepciones religiosas «clásicas». En otros términos, los artistas no aceptan ya exaltar a «ídolos». No se interesan por la imaginería ni por el simbolismo religiosos tradicionales.

Esto no quiere decir que lo «sagrado» haya desaparecido completamente del arte moderno. Pero se ha convertido en irreconocible, camuflado en formas, intenciones y significaciones aparentemente «profanas». Lo sagrado ya no es evidente, como lo era, por ejemplo, en las artes de la Edad Media. No se le reconoce de un modo inmediato ni fácil, pues no se expresa ya en un lenguaje religioso convencional.

Ciertamente no se trata de un camuflaje consciente y voluntario. Los artistas contemporáneos no son creyentes que, molestos por el arcaísmo o las insuficiencias de su fe, carecen del valor para confesarlo y se esfuerzan por disimular sus creencias religiosas en creaciones a primera vista profanas. Cuando un artista se confiesa cristiano, no disimula su fe; por el contrario, la proclama según sus propios medios en su obra, como es el caso, por ejemplo, de un Rouault. Y no es difícil identificar la religiosidad bíblica y la nostalgia mesiánica en la obra de Chagall, incluso en su primer período, cuando poblaba sus cuadros de cabezas cortadas y de cuerpos volando del revés. El asno, animal mesiánico por excelencia, el ojo de Dios y los ángeles estaban ahí para recordarnos que el universo de Chagall no tenía nada en común con el mundo de todos los días, que se trataba, en efecto, del mundo sagrado y misterioso tal y como se desvela en la infancia. Pero la gran mayoría de los artistas modernos no parece tener «fe», en el sentido tradicional del término. Conscientemente, no son «religiosos». Y no obstante, lo acabamos de decir, lo sagrado, aunque de un modo irreconocible, está presente en sus obras.

Apresurémonos a añadir que se trata de un fenómeno general, característico del hombre moderno o más precisamente del hombre de las sociedades occidentales: éste se quiere y se proclama arreligioso, completamente liberado de lo sagrado. En el plano de la consciencia diurna, quizás

tiene razón, pero en sus sueños y en sus «sueños de vigilia» continúa participando en lo sagrado, como también en alguno de sus comportamientos (su amor por la naturaleza, por ejemplo), en sus distracciones (la lectura, el espectáculo), en sus nostalgias y pulsiones. Dicho de otro modo, el hombre moderno ha «olvidado» la religión, pero lo sagrado sobrevive sepultado en su inconsciente. En términos judeocristianos se podría hablar de una «segunda caída». Según la tradición bíblica, el hombre perdió después de la caída la posibilidad de «encontrar» y «comprender» a Dios, pero conservó suficiente inteligencia para rastrear las huellas de Dios en la naturaleza y en la propia consciencia. Después de la «segunda caída» (correspondiente a la muerte de Dios anunciada por Nietzsche) el hombre moderno ha perdido la posibilidad de vivir lo sagrado en el plano de la consciencia, pero continúa alimentado y guiado por su inconsciente. Y, como algunos psicólogos no dejan de recordarnos, el inconsciente es «religioso» en el sentido de que está constituido por pulsiones y figuras cargadas de sacralidad.

No es cuestión de desarrollar aquí estas observaciones acerca de la situación religiosa del hombre moderno. Pero si lo que acabamos de decir es verdad para el occidental en general, aún lo es más para el artista. Y ello por la simple razón de que el artista no se comporta de un modo pasivo con respecto al Cosmos ni al inconsciente. Sin decírnoslo, y quizás sin saberlo, el artista penetra, a veces peligrosamente, en las profundidades del mundo y de su propia psique. Del cubismo al tachismo, asistimos a un desesperado esfuerzo por parte del artista para liberarse de la «superficie» de las cosas y penetrar en la materia con el fin de desvelar las estructuras últimas. Abolir las formas y los volúmenes, descender al interior de la sustancia, desvelar las modalidades secretas o larvarias no son en el artista operaciones emprendidas en busca de un conocimiento objetivo, sino aventuras provocadas por el deseo de apresar el sentido profundo de su universo plástico.

En ciertos casos, el comportamiento del artista ante la materia reen-

cuentra y recupera una religiosidad de tipo extremadamente arcaica desaparecida desde hace milenios en el mundo occidental. Tal es, por ejemplo, la actitud de Brancusi ante la piedra, comparable a la solicitud, el temor y la veneración de un hombre de la época neolítica para quien ciertas piedras constituían hierofanías, es decir, revelaban a la vez lo sagrado y la realidad última, irreductible[1].

Las dos tendencias específicas del arte moderno, en especial la destrucción de las formas tradicionales y la fascinación por lo informal, por los modos elementales de la materia, son susceptibles de una interpretación religiosa. La hierofanización de la materia, esto es, el descubrimiento de lo sagrado manifestado a través de la sustancia, caracteriza lo que se llama «religiosidad cósmica», el tipo de experiencia religiosa que ha dominado el mundo hasta el judaísmo y que permanece viva en las sociedades «primitivas» y asiáticas. Ciertamente, esta religiosidad cósmica fue olvidada en Occidente desde el triunfo del cristianismo. Vaciada de todo valor o significado religiosos, la naturaleza ha podido convertirse en el «objeto» por excelencia de la investigación científica. Desde un cierto punto de vista, la ciencia occidental es heredera directa del judeocristianismo. Son los profetas, los apóstoles y sus sucesores, los misioneros, quienes han convencido al mundo occidental de que una piedra (considerada «sagrada» por algunos) no era más que una piedra, que los planetas y las estrellas no eran más que objetos cósmicos: dicho de otro modo, que no son (ni pueden ser) ni dioses, ni ángeles, ni demonios. A consecuencia de este largo proceso de desacralización de la naturaleza, el occidental ha conseguido ver un objeto natural allí donde sus antepasados veían hierofanías, presencias sagradas.

Pero el artista contemporáneo parece superar esta perspectiva científica objetivizante. Nada podía convencer a Brancusi de que una piedra no era más que un fragmento de materia inerte: como sus antepasados de los

[1] Ver *Brancusi y las mitologías* en este volumen, págs. 159-167.

Cárpatos, como todos los hombres del neolítico, sentía en la piedra una presencia, una fuerza, una «intención» que sólo puede ser llamada «sagrada». Pero es sobre todo significativa la fascinación por las infraestructuras de la materia y los modos embrionarios de la vida. Se podría sostener que, en efecto, desde hace tres generaciones, asistimos a una serie de «destrucciones» de mundos (es decir, de universos artísticos tradicionales) valerosa y a veces salvajemente emprendidas, con el fin de poder recrear o reencontrar un universo otro: nuevo y «puro», no corrompido por el tiempo y la historia. En otro lugar hemos analizado el significado secreto de esta voluntad demoledora de los mundos formales, vacíos y banalizados por el deterioro del tiempo, para reducirlos a sus modos elementales, a la materia prima original[2]. La fascinación por los modos elementales de la materia revela el deseo de liberarse del peso de las formas muertas, la nostalgia por sumergirse en un mundo auroral. Evidentemente el público quedó sobre todo impresionado por el furor iconoclasta y anarquizante de los artistas contemporáneos. Pero en estas vastas demoliciones siempre se puede leer como en filigrana la esperanza de crear nuevos universos, más viables por ser más «verdaderos»; o expresado de otro modo, más adecuados a la situación actual del hombre.

Uno de los rasgos característicos de la «religión cósmica», tanto entre los primitivos como entre los pueblos del antiguo Oriente, es justamente esta necesidad de aniquilar periódicamente el mundo por mediación de los rituales para poder recrearlo. La reiteración anual de la cosmogonía implicaba una reactualización provisional del caos, la regresión simbólica del mundo al estado de virtualidad. Por el simple hecho de haber durado el mundo estaba marchito, había perdido la frescura, la pureza y la fuerza creadora originales. No se podía «reparar» el mundo: había que aniquilarlo para poder crearlo de nuevo.

No es cuestión de homologar este escenario mítico-ritual primitivo a

[2] Cf. *Aspects du Mythe*, París 1963.

las experiencias artísticas modernas. Pero no carece de interés observar una cierta convergencia entre, por un lado, los repetidos esfuerzos de destrucción de lenguajes artísticos tradicionales y la atracción por modos elementales de la vida y la materia, y, por otro, las concepciones arcaicas que acabamos de evocar. Desde el punto de vista de la estructura, la actitud del artista frente al cosmos y la vida recuerda de algún modo la ideología implícita en las «religiones cósmicas».

Sería posible, por lo demás, que la fascinación por la materia fuera uno de los signos precursores de una nueva orientación, a la vez filosófica y religiosa. Teilhard de Chardin, por ejemplo, se proponía «llevar el Cristo... al corazón de las realidades concebidas como las más peligrosas, las más naturalistas, las más paganas». Pues el Padre se quería a sí mismo «evangelista de Cristo en el Universo».

Permanencia de lo sagrado en el arte contemporáneo

Trad. de: *Briser le toit de la maison. La créativité et ses symboles*, obra dirigida por Alain Paruit, Gallimard, París 1986, págs. 25-30.

1.ª ed.: «La permanence du sacré dans l'art contemporain», en *XXᵉ siècle*, n. s., vol. 26, 1964, págs. 3-10.

«Comienzo la redacción de un breve texto para *L'Art du XXᵉ siècle*: "Permanence du sacré dans l'art moderne". Me gustaría aprovechar esta ocasión para formular con tranquilidad y de un modo menos abrupto las conclusiones a las que he llegado acerca de la supervivencia, irreconocible, de la sacralidad en el arte moderno. Brancusi, que vuelve a descubrir la sacralidad de la materia bruta, que se acerca a una "bella" piedra con la emoción y la veneración de un hombre del paleolítico. Chagall, que confiesa su nostalgia del paraíso en sus asnos y ángeles. Y, sobre todo, los pintores no figurativos que abolen las formas, las superficies, penetrando en el interior de la materia y tratan de revelar las estructuras últimas de la sustancia» (*Frag. J. I*, 23 de mayo de 1964).

«Me esfuerzo por terminar el artículo para el *XXᵉ siècle*. Siento que no lograré decir ni siquiera lo esencial. Lo tengo que despachar en pocos días y, siempre que escribo bajo presión, escribo mal. Me habría gustado sobre todo analizar la significación religiosa de las "destrucciones de mundos" (de mundos artísticos tradicionales). A comparar con los escenarios rituales ("primitivos" y paleorientales) de destrucción y recreación periódica del Cosmos. La necesidad religiosa de la abolición de viejas formas, gastadas, inauténticas ("mentirosas", "idólatras"). Todo esto corresponde de un cierto modo a "la muerte de Dios" proclamada por Nietzsche. Pero hay más: la pasión por la materia se parece a la "religiosidad cósmica" premosáica. El artista moderno que no puede creer ya en el judeocristianismo ("Dios está muerto") retorna, sin darse cuenta, al "paganismo", a las hierofanías cósmicas: la sustancia encarna y manifiesta lo sagrado» (*Frag. J. I*, 26 de mayo de 1964, págs. 456-457).

Pág. 140, a propósito de Chagall: «Llegué ayer noche con Christinel. Por la mañana en Meridian House donde tiene lugar el Congreso del Centro de John Nef (A Center

for Human Understanding). Es el tercer y último día del Congreso. Habla Chagall, o más exactamente, lee una breve autobiografía llena de sorpresas, y yo abro la serie de comentarios. Insisto en el detalle: aunque Chagall sea contemporáneo de tantas "destrucciones de universos estéticos" (cubismo, etc.), aunque haya pintado él también (lo recuerda en el texto que acaba de leer) personajes que vuelan por los aires, cabezas que no están en su lugar, etc., el mundo no está en su obra aniquilado, no retorna al caos. Y, no obstante, el mundo de Chagall está transfigurado, cargado de misterios; los animales por ejemplo (el asno, sobre todo), donde reconozco un síndrome mesiánico o paradisíaco. La pintura de Chagall está impregnada de la nostalgia del Paraíso, etc., etc.

»Acabada la discusión, Chagall me felicita y me abraza. Nos confiesa, a Christinel y a mí, que tenía un poco de "miedo" de lo que iba a decir. "Me dan miedo los sabios", añade» (*Frag. J. I*, Washington, 4 de mayo de 1963, págs. 422-423).

Notas sobre el Diario de Ernst Jünger

Ernst Jünger siente una viva admiración por Paul Léautaud, a quien considera uno de los prosistas franceses más representativos. Léautaud fue uno de los raros escritores a quien Jünger gustaba volver a encontrar. No sé lo que piensa ahora de su enorme *Journal littéraire*, de los que han sido publicados unos quince volúmenes. Probablemente se trata de uno de los más vastos, indiscretos y prolijos Diarios literarios conocidos hasta el presente; por lo menos es dos veces más voluminoso que el Diario entero de los Goncourt. (Es cierto que los *Papirer* de Sören Kierkegaard comprenden veinte volúmenes, pero no se trata de un Diario del género Goncourt o Léautaud. Son cuadernos en los que Kierkegaard anotaba no sólo los incidentes autobiográficos y las reflexiones íntimas, sino sobre todo las observaciones, los comentarios y los proyectos concernientes a sus trabajos en curso. Kierkegaard consideraba justamente sus *Papirer* como una verdadera cantera: los releía, los anotaba y añadía continuamente nuevos pliegos.)

Cuando Jünger manifestó su admiración por Léautaud, no conocía más que algunos fragmentos del Diario, publicados en el *Mercure de France* y en otras revistas francesas. Es fácil comprender que alguien pueda admirar esas piezas sueltas, en particular las páginas sobre Marcel Schwob y Remy de Gourmont. Pero yo me pregunto lo que Jünger piensa hoy del conjunto del *Journal littéraire* de Léautaud, si ha tenido la curiosidad y la paciencia de leer esas 10.000 páginas de texto apretado. En pocas ocasiones se experimenta un desencanto parecido. Lo que parecía inteligente, cáustico, profundo, escrito en un lenguaje gastado y directo en los fragmentos publicados en vida, queda sumergido –en la edición completa del

Journal littéraire– en una masa amorfa de detalles insignificantes, conversaciones insípidas y reflexiones de una banalidad deprimente.

Pero no tengo la intención de discutir aquí el *Journal* de Léautaud. Tan sólo quería recordar la admiración que sentía Ernst Jünger por ese autor y, especialmente, evocar sus discusiones sobre el modo de llevar un Diario. Léautaud se asombraba del hecho de que Jünger «editaba» –en el significado inglés del término– sus anotaciones día a día. No admitía que se pudiera escribir por algo más que dar gusto a la pluma. Toda corrección, todo añadido, toda eliminación, le parecía funesta para la espontaneidad y la autenticidad de un Diario. Se escribe cada noche tanto y como uno puede, y después, si uno decide publicar su Diario, hay que publicarlo todo, sin corregir ni intentar mejorar el texto.

Léautaud se situaba a sí mismo en la «tradición francesa» del Diario. Se ha suprimido una gran cantidad de páginas en la primera edición del *Journal* de los Goncourt, de la misma manera que el *Journal* de Jules Renard fue drásticamente reducido por su viuda, que quemó la mitad del manuscrito. Pero en el caso de los Goncourt y de Jules Renard parece que disponemos del texto original escrito de una sola vez.

De ninguna manera critico el «método Léautaud». Cada cual escribe un Diario íntimo según su temperamento, su formación espiritual y sus gustos literarios. Por otro lado, la necesidad de tener un diario íntimo no es la misma en Amiel, en Gide o en Léautaud. Pero el caso de Léautaud es significativo desde otro punto de vista: su *Journal* ha sustituido a su obra literaria. Durante los treinta o cuarenta últimos años de su larga vida, Léautaud, apenas escribió libros. Los pocos opúsculos o volúmenes de corta tirada publicados entre 1925 y 1950 eran, o bien fragmentos del *Journal*, o bien recuerdos y anécdotas. Sin embargo, hoy podemos comprobar el resultado del «método Léautaud»: las diez o doce mil páginas de su *Journal* integral son en gran parte decepcionantes, y algunas veces triviales. Sería necesaria una antología de 600 o 700 páginas para restablecer el prestigio literario de Paul Léautaud. Su famosa prosa «natural», «espontá-

nea», «libre de toda inhibición», no ha conseguido mantener un esfuerzo continuo de cincuenta años. De esa masa enorme de papel ennegrecido, queda la prolijidad, la mediocridad del escritor; en resumidas cuentas, la pobreza espiritual de ese misántropo convertido casi en leyenda.

Volvamos ahora al Diario de Ernst Jünger. También en su caso se trata de miles de páginas (a pesar de que está lejos de las doce mil de Léautaud); pero sin la prolijidad, las repeticiones y la banalidad de las anotaciones de Léautaud. Podemos hablar de un «método Jünger», que está en las antípodas de aquel de Léautaud. Para Jünger, el Diario no constituye únicamente un ejercicio privado y estrictamente personal, sino también un «género literario». En un Diario se pueden comunicar las impresiones o las ideas, se puede narrar, se puede soñar –de la misma manera que se hace en una narración, una novela, un ensayo o un poema en prosa–. Asumir el Diario como género literario no es despojarlo de su espontaneidad o su autenticidad. Pero eso implica un cierto «cuidado» y un espíritu riguroso que Léautaud, por ejemplo, no aceptaba, porque rechazaba toda selección. Ahora bien, lo que atrapa y rapta en el Diario de Jünger es la atención con la que examina y acota la «materia» del día: encuentros, diálogos, lecturas, reflexiones, etc. El lector no tiene los medios para controlar si el autor ha anotado lo «esencial» (y, ciertamente, el mismo Ernst Jünger tampoco lo sabía siempre cuando lo escribía). Pero el lector nota por lo menos que ha sido efectuada una selección entre la masa de «datos», y que se le comunica alguna cosa que el autor considera como significativa y de valor.

No sé cómo Ernst Jünger escribe su Diario –pero, en efecto, no es a la manera de Léautaud–. Probablemente toma notas que vuelve a copiar o desarrolla ese mismo día o al siguiente. Pero lo decisivo es la actitud de Jünger con respecto a la «materia». Tanto si escribe su Diario, como si redacta una página de uno de sus libros, el «método» es el mismo: se esfuerza en decir lo que quiere decir, con todos sus medios de escritor: con claridad, precisión y lo más brevemente posible. Por otro lado, algunos li-

bros de Jünger –como, por ejemplo, *Myrdun* o *Sgraffiti*– pueden ser considerados como Diarios, aun cuando no se encuentran en ellos los detalles autobiográficos de *Strahlungen* o *Jahre der Okkupation*.

Esto me parece importante. Al escribir su Diario, Ernst Jünger no tiene la impresión de desatender su obra literaria. André Gide se lamentaba de que su Diario amenazaba en convertirse en un «cementerio de los artículos nonatos». En el caso de Gide, el escritor, en primer lugar el moralista, el ensayista, se sentía suplantado por el autor del Diario. Y algunos críticos han pretendido que el *Journal* de Julien Green había perjudicado considerablemente al novelista; que, sin darse cuenta, Green había sustituido su obra literaria por su *Journal*. (Añadamos que Julien Green no participa de esta opinión.)

En cualquier caso, un reproche tal no puede ser hecho a Ernst Jünger. Asume su Diario como creación literaria. Más exactamente, eleva su Diario a la dignidad de obra literaria. Lo cual no quiere decir que sacrifique la espontaneidad y la autenticidad de sus notas cotidianas; de la misma manera que un fotógrafo no peca contra su autenticidad al buscar ciertos ángulos y preferir una cierta luz o, al revelar sus clichés, no conservar más que los que le parecen «conseguidos», es decir, aquellos en los que reconoce «su visión».

No sé si se ha señalado bastante en qué medida el Diario, en cuanto obra literaria, tal como lo concibe Ernst Jünger, es una novedad, aún por especificar, aunque no sea reconocida como tal hasta después de diez o quince años. En efecto, después de la Segunda Guerra Mundial hubo gran interés por los «documentos auténticos»: memorias, cartas, escritos íntimos. Todo ello formaba parte del entusiasmo de ciertos escritores por la Historia: se exaltaba el «momento histórico», se admiraba el documento desnudo, directo, a fin de cuentas el «testimonio». En cierto sentido, el Diario de Ernst Jünger –tanto como su obra literaria en general– pertenece a la misma corriente. Desde su primer libro, *Tempestades de acero*, Ernst Jünger «atestiguaba» sobre la guerra; es decir, que presentaba sus

propias experiencias y las de sus camaradas en un estilo directo, no escamoteando las asperezas de lo «concreto histórico». Pero *Strahlungen* y los volúmenes que siguen tienen un valor y un significado más grandes que los productos de la literatura europea llamada «testimonial». La «novedad» del Diario de Jünger hay que ir a buscarla a otro lugar.

En efecto, entramos en una época en la que los géneros tradicionales que servían para manifestar la experiencia del mundo y una reflexión personal sobre dicha experiencia están a punto de desaparecer. Después de James Joyce hemos conocido la «muerte» de la novela clásica, y después de Beckett y Ionesco, la destrucción del lenguaje dramático convencional, después de haber asistido, con el cubismo, el futurismo y el surrealismo, a la destrucción de los lenguajes plásticos y poéticos tradicionales. Pero la revolución continúa y alcanzará por fin a todos los géneros de expresión verbal. Por supuesto siempre se escribirán tratados de filosofía, porque siempre habrá profesores de filosofía. Pero es evidente que, desde Kierkegaard y Nietzsche, las revoluciones filosóficas más profundas y significativas han tenido lugar por mediación de las confesiones e invectivas, las meditaciones íntimas y las reflexiones sobre el lenguaje, o estudios sobre la historia económica, análisis psicológicos y descripciones de la realidad inmediata que habrían podido ser firmados por escritores. Es probable que las grandes construcciones sistemáticas sean desdeñadas por los filósofos, los moralistas y los teólogos más creativos de la próxima generación. Desde hace ya veinte años, algunos filósofos han escogido como medio de expresión el teatro, la novela o el diario íntimo (por ejemplo, Gabriel Marcel).

No queda excluido que, muy pronto, veamos escritos teóricos redactados de una manera más personal y más fragmentaria, es decir, asistemática. El fragmento, el escrito íntimo, la meditación personal son susceptibles de convertirse en los instrumentos más adecuados para comunicar un pensamiento vivo.

Asumiendo el Diario en cuanto género literario «totalitario», Ernst Jünger se revela un precursor.

Notas sobre el Diario de Ernst Jünger

Trad. de: «Notes sur le Journal d'Ernst Jünger», en *Briser le toit de la maison*, Gallimard, París 1985, págs. 245-250.

1.ª ed. en: *Antaios* 6 (1965), págs. 488-492.

«Ayer empecé un pequeño artículo: "Notas sobre el Diario de Ernst Jünger". Wolf me lo había pedido hacía tiempo para *Antaios* (marzo de 1965, cuando Jünger cumplirá setenta años). Ya he escrito ocho páginas –pero sé que tendré que suprimir, corregir, añadir–. Quisiera quitarme de encima ese artículo, volver a ser libre para poder disfrutar de mi estancia en París, en septiembre. El pequeño artículo sobre Jünger me interesa. Me gustaría decir todo lo que pienso sobre el interés de un Diario elaborado según la técnica de E. J.: es decir, utilizando las notas rápidas o los pequeños fragmentos escritos durante el día para redactar (probablemente por la noche o al día siguiente) un párrafo corto que refleje "lo esencial". En otros términos, el Diario concebido como un género literario –y no como un estenograma (género Léautaud)–. Lo que me parece importante es lo siguiente: nuestra generación y las que la han sucedido ya no creen en las "obras sistemáticas", sino en las creaciones personales (y sin embargo "ejemplares"), en los textos "libres" (un ensayo que utiliza la técnica de la novela, el drama, etc.), en los fragmentos significativos, etc. Una buena parte de la obra de Jünger está escrita como un Diario, de la que ella es la estructura. Es en eso en lo que veo su "actualidad" (a pesar que Jünger parece algo saboteado u olvidado en Alemania). Jünger ilustra un género literario que muy pronto será moda» (*Frag. J. I*, 2 de agosto de 1964, pág. 461).

Respecto a la relación de Eliade y Jünger y reflexiones sobre el «caso Jünger»: «Como con Ernst Jünger y Philippe Wolf (el secretario de la redacción de *Antaios*) en Halbinsel Au, sobre una colina que domina el lago de Zürich. Wolf ha venido de Basilea y E. Jünger de Alemania para preparar el índice de la segunda entrega de *Antaios*. Jünger me pregunta cuáles son mis horas de trabajo y se sorprende de que trabaje tanto por las tardes. Me regala *Jahre der Okkupation*, el último volumen de su Diario. Después discutimos acerca de numerosos colaboradores eventuales de la revista (Zubiri, Julián Marías, Narr, Jettmar, etc.). Y, como sé tantas cosas acerca de ellos y de sus obras, me siento obli-

gado a justificarme: la historia de las religiones es una disciplina imposible; hay que saberlo todo, interrogar al menos a una docena de disciplinas auxiliares (desde la prehistoria al folklore), estar corriendo constantemente detrás de todas las fuentes seguras y consultar sin cesar a especialistas de todo tipo» (*Frag. J. I*, 7 de junio de 1959, pág. 274).

«El peso de los exiliados de origen alemán en la opinión pública americana ha sido, y continúa siéndolo, considerable. El "caso de Ernst Jünger" es particularmente elocuente a este respecto. En Francia, a donde Jünger llegó con las tropas de ocupación, se le han traducido y publicado una buena veintena de sus libros. En Estados Unidos, ninguno. La revista *La table ronde* le ha consagrado un número especial. En los Estados Unidos, ni se le menciona entre los representantes de la literatura alemana contemporánea. Recuerdo la indignación de Von Blankenhagen cuando se enteró de que la revista *Antaios* iba a ser publicada en Stuttgart dirigida por él y por mí. Fue en vano que le replicara que *Los acantilados de mármol* constituye el único libro de resistencia interior aparecido en la Alemania nazi. Los franceses, que vivieron cuatro años bajo la bota alemana, están cualificados mejor que nadie para tener una opinión sobre el caso Jünger. Todo esto me ha venido a la cabeza al leer el prefacio que el mariscal Juin ha escrito para *Tempestades de acero*, recientemente aparecido en edición de bolsillo» (*Frag. J. II*, diciembre de 1976, pág. 307).

«Ayer tarde, hablando de los premios Nobel, Siegfried Unseld me decía que Ernst Jünger lo merecía desde hacía tiempo, pero que si se lo hubieran concedido, eso habría provocado un "escándalo planetario". No porque Jünger hubiera sido nazi; todo el mundo sabe que no lo fue. Pero profesa ideas de "aristócrata conservador", de samurai» (*Frag. J. III*, 24 de enero de 1979, págs. 12-13).

«Acabo con una cierta melancolía el último tomo del Diario de Ernst Jünger: *A partir de los setenta. 1965-1969*. Me parece un poco didáctico y prolijo. Cantidad de viajes, Asia, Islandia, Portugal, etc. Y todos presentados en detalle. Me entristece sobre todo la uniformidad de las ciudades del mundo entero. No sucedía esto hace treinta años. Y no me refiero a Egipto, Ceilán o la India de mi juventud, 1928-1931, cuando la conocí» (*Frag. J. III*, 15 de agosto de 1984, págs. 157-158).

Diarios
Brancusi

Cuando escriba mi estudio sobre Brancusi no debo ceder a inhibiciones: no soy crítico de arte, no conozco desde dentro la historia del arte moderno como la conoce un «especialista», etc. Los problemas que me preocupan en relación con Brancusi son de otro orden. En primer lugar, su pasión por la piedra, la materia dura, impenetrable (los metales pertenecen a otra clase de materia; tal y como los conocemos y utilizamos, los metales no se encuentran en la naturaleza, son productos del hombre). Ciertamente, todo escultor ama sus materiales y el mármol más que cualquier otro. Pero en Brancusi hay otra cosa: trata la piedra con la sensibilidad, y quizás la veneración, de un hombre de la prehistoria. La paciencia, atención, alegría con las que cincelaba sus obras hasta que transformaba las superficies en espejos ondulados –de tal modo que uno desearía acariciarlas–, el tiempo que prodigaba en cincelar innumerables réplicas de tantas de sus obras sería para mí inexplicable si no adivinara en ese largo y monótono trabajo la beatitud que proporciona la intimidad indefinidamente prolongada con la materia cristalina. En su voluntad de transfigurar la piedra, de abolir su modo de ser, ante todo su pesadez, para mostrarnos cómo sube y vuela (como en la *Maïastra*), ¿no se adivina una cierta forma arcaica de religiosidad desde hace tiempo inaccesible en nuestro continente?

Pero el problema más dramático es el que plantea la «Columna sin fin». Sé muy bien que desde el principio la obra fue concebida como una columna de acero. Sé también que su modelo se encuentra en el arte popular rumano y más precisamente en la estructura de pilares de madera

que soportan y decoran las casas campesinas. De entrada lo que me interesa es el significado que el mismo Brancusi dio a la Columna: la comparaba con la Columna del Cielo, con el pilar cósmico que sostiene el cielo y hace posible la comunicación entre el cielo y la tierra. En una palabra, Brancusi la consideraba como un *axis mundi*. La idea es muy antigua y universalmente extendida. Este tipo específico de *axis mundi*, con la forma de columna de piedra, podría ser creación de las culturas megalíticas, pero eso no tiene tanta importancia. A mi modo de ver, lo que cuenta es que Brancusi hubiera concebido la «Columna sin fin» como un *axis mundi* por el que se pudiera llegar al cielo, y que, después de haber acabado esta obra maestra, no creara nada más digno de su genio. Vivió aún veinte años más y se contentó con cincelar no sé cuántas réplicas de las obras que le habían hecho famoso.

No puedo creer que a los sesenta años se hubiera agotado la savia creadora de Brancusi. ¿Pensó que después de haber acabado su obra más importante ya no debía intentar nada más? Pero, mientras concebía y realizaba la «Columna sin fin», le tentó otra obra al menos igual de grandiosa: el mausoleo que habría debido erigir en memoria de la mujer del maharaja de Indor. No sé nada concreto de ese proyecto; sólo conozco algunas leyendas (según una de ellas, Brancusi habría propuesto cortar una colina rocosa en forma de huevo con una pequeña cripta para acoger la urna cineraria de la maharani).

El misterio de la «esterilidad» de Brancusi durante los veinte últimos años de su vida debe ser interpretado: 1) sea en la convicción de que después de la «Columna sin fin» era inútil consagrarse a otra obra mayor; 2) sea en su profundo pesar de que las circunstancias no le permitieran superarse con la creación del mausoleo de Indor. Lo que me impresiona en el destino de Brancusi es que las dos obras maestras –la «Columna sin fin» y la que quedó en estado de proyecto– pertenezcan al mismo universo de creaciones espirituales características de las edades de piedra. Pero ¿por qué dejó de crear después de haber logrado, por medio de una extraor-

dinaria anamnesis, volver a dar vida a los símbolos y a los significados arcaicos olvidados en Europa desde hace algunos millares de años? ¿Será que después de haber erigido la Columna que llevaba al cielo, Brancusi ya no tenía nada que hacer en la tierra y, al menos simbólicamente, ya no estaba entre nosotros?

Ninguna respuesta ni ninguna hipótesis me parecen satisfactorias. Temo que el «misterio» continúe impenetrable mientras no sepamos con precisión cómo había imaginado el mausoleo de Indor, y cuánto tiempo consagró a meditar esta obra.

Diarios

Trad. de: *Fragments d'un Journal I*, sin fecha, 1966, págs. 533-534.

Anterior a la redacción de estas notas es otra también de los Diarios: «Estoy leyendo el manuscrito de Ionel Jianu sobre Brancusi. Cuánto lamento ahora aquella timidez que me impidió visitarle en 1945-1950. C. V. G. fue a verle en 1948 y le habló de mi *Yoga*, de mis años de estudio en la India. Brancusi le dijo que le gustaría conocerme. No me atreví y ahora lo lamento. Me habría gustado oírle hablar de su vida, de sus concepciones artísticas sobre todo. ¡Casi un analfabeto, que ha revolucionado el arte moderno! Parece increíble. Y, no obstante, si se acepta mi punto de vista, a saber: que Brancusi era un campesino que logró olvidar lo que había aprendido en la escuela y encontró así el universo espiritual del neolítico, entonces esa creatividad excepcional encuentra su explicación. Me entero de cantidad de cosas que no sabía en el libro de Ionel Jianu. Por ejemplo, que Brancusi definía la música de Wagner como "un bistec delirante". No le gustaba Miguel Ángel. Decía del Moisés: "No debemos ser conducidos a sentirnos como átomos delante de una obra de arte". Escribir un día un artículo sobre la "Columna del Cielo" en el folklore rumano y las concepciones megalíticas de las que es solidario, y la "Columna infinita" de Brancusi. La de Targul-Jiu de treinta metros de altura. "Sostiene el cielo", decía Brancusi. Es, pues, un *axis mundi*, un pilar cósmico. Lo que me gustaría saber es cómo llegó a redescubrir esta concepción megalítica, que había desaparecido de los Balcanes hace más de dos mil años y que sólo sobrevivía en el folklore religioso» (*Frag. J. I*, 10 de julio de 1962, pág. 403).

Brancusi y las mitologías

Recientemente releía el *dossier* de la apasionante controversia en torno a Brancusi: ¿no dejó nunca de ser un campesino de los Cárpatos aunque hubiera vivido medio siglo en París en el centro mismo de todas las innovaciones y revoluciones artísticas modernas? O, por el contrario, como piensa por ejemplo el crítico americano Sidney Geist, ¿Brancusi se convirtió en lo que es gracias a las influencias de la Escuela de París y al descubrimiento de las artes exóticas, sobre todo de las esculturas y de las máscaras africanas?

Mientras leía el *dossier*, miraba las fotografías reproducidas por Ionel Jianu en su monografía (*Arted*, París 1963): Brancusi en su estudio del callejón Ronsin, su cama, su estufa. Es difícil no reconocer el «estilo» de una habitación campesina y, no obstante, hay algo más: es la morada de Brancusi, es el «mundo» que le pertenece, que se ha forjado él solo, con sus propias manos, se podría decir. No es la réplica de un modelo preexistente, «casa de campesino rumano» o «estudio de un artista parisino de vanguardia».

Y luego, basta con mirar con atención la estufa. No sólo porque la necesidad de tener una estufa campesina nos dice mucho acerca del estilo de vida que Brancusi había elegido conservar en París. Sino también porque el simbolismo de la estufa o del hogar puede iluminar algún secreto del genio de Brancusi.

En efecto, está el hecho, paradójico para muchos críticos, de que Brancusi parece haber reencontrado la fuente de inspiración «rumana» después de su contacto con ciertas creaciones artísticas «primitivas» y arcaicas.

Ahora bien, esa «paradoja» constituye uno de los temas favoritos de la sabiduría popular. No recordaré aquí más que un solo ejemplo: la historia del rabino Eisik de Cracovia que el indianista Heinrich Zimmer extrajo de los *Cuentos jasídicos* de Martin Buber. Este piadoso rabino, Eisik de Cracovia, tuvo un sueño que le ordenaba ir a Praga: allí, bajo el gran puente que conducía al castillo real, descubriría un tesoro escondido. El sueño se repitió tres veces, y el rabino decidió partir. Al llegar a Praga, encontró el puente, aunque vigilado noche y día por centinelas. Eisik no se atrevió a excavar. Vagando por los alrededores, terminó por atraer la atención del capitán de los guardias, que amablemente le preguntó si había perdido alguna cosa. Con sencillez el rabino le contó su sueño. El oficial estalló de risa: «¡Pobre hombre!, ¿verdaderamente has gastado tus suelas en recorrer todo este camino por un sueño? ¿Qué persona razonable creería en un sueño?». También el oficial había oído una voz en sueños: «Me hablaba de Cracovia y me ordenaba ir hasta allí y buscar un gran tesoro en la casa de un rabino llamado Eisik, Eisik hijo de Jekel. El tesoro debía ser descubierto en un polvoriento rincón, donde estaba enterrado, detrás de la estufa». Pero el oficial no otorgaba fe alguna a las voces oídas en sueños: el oficial era una persona razonable. El rabino se inclinó hasta el suelo, le dio las gracias y se apresuró en volver a Cracovia. Excavó en el rincón abandonado de su casa y descubrió el tesoro que puso fin a su miseria.

«Así pues», comenta Heinrich Zimmer, «el verdadero tesoro, el que pone fin a nuestra miseria y a nuestras pruebas, nunca está muy lejos, no hay que buscarlo en un país alejado, pues yace sepultado en los lugares más recónditos de nuestra propia casa, es decir, de nuestro propio ser. Está detrás de la estufa, centro generador de vida y de calor que gobierna nuestra existencia, corazón de nuestro corazón, y sólo es cuestión de que sepamos excavar. Pero sucede el extraño y constante hecho de que sólo después de un piadoso viaje a una región lejana en un país extranjero, en una tierra nueva, podrá revelársenos el significado de esta voz interior que

conduce nuestra búsqueda. Y a este hecho extraño y constante se añade otro: quien nos revela el sentido de nuestro misterioso viaje interior debe ser también un extranjero, de otra creencia y de otra raza».

Para volver a nuestro propósito, incluso si se acepta el punto de vista de Sidney Geist y sobre todo el de que la influencia ejercida por la Escuela de París fuera decisiva en la formación de Brancusi frente a la inexistencia de la influencia del arte popular rumano, queda el hecho de que las obras maestras de Brancusi son solidarias con el universo de formas plásticas y de la mitología popular rumana, y a veces incluso llevan nombres rumanos (por ejemplo, la *Maïastra*). Dicho de otro modo, las «influencias» habrían suscitado una especie de anamnesia conduciendo forzosamente a un autodescubrimiento. El encuentro con las creaciones de la vanguardia parisina o del mundo arcaico (África) habría desencadenado un movimiento de «interiorización», de retorno hacia un mundo secreto e inolvidable, mundo, a la vez, de la infancia y del imaginario.

Quizás fue después de haber comprendido la importancia de ciertas creaciones modernas, cuando Brancusi habría redescubierto la riqueza artística de su propia tradición campesina y habría presentido las posibilidades creadoras de esa tradición. Eso no quiere decir que Brancusi, después de este descubrimiento, se hubiera puesto a hacer «arte popular rumano». No imitó las formas ya existentes ni copió «el folklore». Por el contrario, comprendió que la fuente de todas estas formas arcaicas, tanto las del arte popular de su país como las de la protohistoria balcánica y mediterránea, del arte «primitivo» africano u oceánico, estaba enterrada en las profundidades del pasado. Igualmente comprendió que esta fuente primordial no tenía nada que ver con la historia «clásica» de la escultura en la que él, por lo demás como todos sus contemporáneos, se había encontrado situado durante su juventud en Bucarest, Munich o París.

El genio de Brancusi reside en que supo dónde buscar la verdadera «fuente» de formas que se sentía capaz de crear. En lugar de reproducir los universos plásticos del arte popular rumano o africano, se esforzó por,

para así decirlo, «interiorizar» su propia experiencia vital. De este modo consiguió reencontrar la «presencia-en-el-mundo» específica del hombre arcaico, ya fuera un cazador del paleolítico inferior o un agricultor del neolítico mediterráneo, cárpato-danubiano o africano. Si en la obra de Brancusi se ha podido ver no sólo una solidaridad estructural y morfológica con el arte popular rumano, sino también analogías con el arte negro o la estatuaria de la prehistoria mediterránea y balcánica, se debe a que todos estos universos plásticos son culturalmente homologables: sus «fuentes» se encuentran en el paleolítico inferior y en el neolítico. Dicho de otro modo, gracias al proceso de «interiorización» al que hacíamos alusión y a la anamnesia que le siguió, Brancusi consiguió «ver el mundo» como los autores de las obras maestras prehistóricas, etnológicas o folklóricas. De alguna manera, volvió a encontrar la «presencia-en-el-mundo» que permitía a estos artistas desconocidos crear su propio universo plástico en un espacio que no tenía nada que ver, por ejemplo, con el espacio del arte griego «clásico». Ciertamente, todo esto no «explica» el genio de Brancusi ni de su obra. Pues no basta con reencontrar la «presencia-en-el-mundo» de un campesino del neolítico para poder crear como un artista del mismo período. Pero prestar atención al proceso de «interiorización» nos ayuda a comprender, por un lado, la extraordinaria novedad de Brancusi y, por otro, por qué algunas de sus obras parecen estructuralmente solidarias con las creaciones artísticas prehistóricas, campesinas o etnográficas. La actitud de Brancusi con respecto a los materiales, y en especial ante la piedra, nos ayudará quizás un día a comprender algo acerca de la mentalidad de los hombres de la prehistoria. Pues Brancusi se acercaba a ciertas piedras con la reverencia exaltada y a la vez ansiosa de alguien para quien semejante elemento manifestaba un poder sagrado, constituía una hierofanía. No sabremos jamás en qué universo imaginario se movía Brancusi durante su largo trabajo de pulimentación. Pero esa intimidad prolongada con la piedra animaba ciertamente las «ensoñaciones de la materia» analizadas con brillantez por G. Bachelard. Se

trataba de una especie de inmersión en un mundo de profundidades en el que la piedra, la «materia» por excelencia, se revelaba misteriosa, puesto que contenía sacralidad, fuerza, suerte. Al descubrir la «materia» en cuanto fuente y lugar de epifanías y significados religiosos, Brancusi pudo reencontrar o adivinar las emociones y la inspiración de un artista de los tiempos arcaicos.

La «interiorización» y la «inmersión» en las profundidades formaban parte, en cualquier caso, de la *Zeitgeist* de principios del siglo XX. Freud acababa de perfilar la técnica de exploración de las profundidades del inconsciente; Jung creía poder descender aún más profundamente en lo que él llamó el «inconsciente colectivo»; el espeleólogo rumano Emile Racovitza estaba identificando en la fauna de las cavernas los «fósiles vivientes», tanto más preciosos por cuanto esas formas orgánicas no eran fosilizables; Lévy-Bruhl aislaba en la «mentalidad primitiva» una fase arcaica, pre-lógica, del pensamiento humano.

Todas estas investigaciones y descubrimientos tenían un punto en común: revelaban valores, estados, comportamientos, hasta el momento ignorados por la ciencia, ya porque habían permanecido inaccesibles a la investigación, ya porque, sobre todo, no ofrecían interés a la mentalidad racionalista de la segunda mitad del siglo XIX. Todas estas investigaciones implicaban de algún modo un *descensus ad inferos* y, por consiguiente, el descubrimiento de estadios de vida, de experiencias y pensamientos que habían precedido a la formación de sistemas de significación conocidos y estudiados hasta el momento, sistemas que podrían ser denominados «clásicos», ya que, de un modo o de otro, eran solidarios a la instauración de la razón como único principio susceptible de captar la realidad.

Brancusi era contemporáneo por excelencia de esta tendencia hacia la «interiorización» y la búsqueda de «profundidades», contemporáneo del interés apasionado por los estadios primitivos, prehistóricos y prerracionales de la creatividad humana. Después de haber comprendido el «secreto» central, justamente que no son las creaciones folklóricas o etnográficas las

susceptibles de renovar y enriquecer el arte moderno, sino el descubrimiento de sus «fuentes», Brancusi se sumergió en búsquedas sin fin, detenidas sólo con su muerte. Volvió de modo incansable a algunos temas, como si estuviera obsesionado por su misterio o por sus posibilidades artísticas que no llegaba a realizar. Trabajó, por ejemplo, diecinueve años en la «Columna sin fin» y veintiocho en el ciclo de los Pájaros. En su Catálogo razonado, Ionel Jianu registra cinco versiones en madera de roble de la «Columna sin fin», además de una en yeso y otra en acero, ejecutadas entre 1918 y 1937. En cuanto al ciclo de los Pájaros, Brancusi realizó, entre 1912 y 1940, veintinueve versiones, en bronce pulido, en mármol de diferentes colores y en yeso. Es cierto que la recuperación constante de un motivo central se encuentra también en otros artistas, antiguos o modernos. Pero este método es fundamentalmente característico de las artes populares y etnográficas, donde los modelos ejemplares requieren ser indefinidamente retomados e «imitados» por razones que nada tienen que ver con la «falta de imaginación» o «de personalidad» del artista.

Es significativo el hecho de que Brancusi reencontrara en la «Columna sin fin» un motivo folklórico rumano, la Columna del Cielo (*columna cerului*) que prolonga un tema mitológico atestiguado ya en la prehistoria y que además estuvo muy extendido por todo el mundo. La Columna del Cielo sostiene la bóveda celeste; en otros términos, es un *axis mundi*, del que se conocen numerosas variantes: la columna Irminsul de los antiguos germanos, los pilares cósmicos de las poblaciones norasiáticas, la Montaña central, el Árbol cósmico, etc. El simbolismo del *axis mundi* es complejo: el eje sostiene el cielo y asegura a la vez la comunicación entre cielo y tierra. Cerca de un *axis mundi* cuya situación se concibe en el Centro del Mundo, el hombre puede comunicarse con las potencias celestes. La concepción del *axis mundi* en cuanto columna de piedra sosteniendo el mundo refleja muy probablemente las creencias características de las culturas megalíticas (IV-III milenio a. C.). Pero el simbolismo y la mitología de la columna celeste se extendieron más allá de las fronteras de la cultura megalítica.

En todo caso, en el folklore rumano la Columna del Cielo representa una creencia arcaica, precristiana, pero que fue rápidamente cristianizada, puesto que se encuentra en las canciones rituales de Navidad (*colinde*). Sin duda alguna, Brancusi oyó hablar de la Columna del Cielo en su pueblo natal o en el aprisco de los Cárpatos donde hizo su aprendizaje de pastor. La imagen tuvo que obsesionarle pues, como vamos a ver, se integraba en el simbolismo de la ascensión, del vuelo y de la trascendencia. Debe destacarse el hecho de que Brancusi no eligiera la «forma pura» de la columna, que no podía significar más que el «soporte», el «puntal» del Cielo, sino una forma romboidal indefinidamente repetida que la aproxima a un árbol o a un pilar provisto de entalladuras. Dicho de otro modo, Brancusi habría puesto de relieve el simbolismo de la ascensión, pues en la imaginación se sienten deseos de trepar por este «árbol celeste». Ionel Jianu recuerda que las formas romboidales «representan un motivo decorativo tomado de los pilares de la arquitectura campesina». Ahora bien, el simbolismo del pilar de las viviendas campesinas depende asimismo del «campo simbólico» del *axis mundi*. En muchas habitaciones arcaicas el pilar central sirve, en efecto, como medio de comunicación con el cielo.

Pero no es ya la ascensión al cielo de las cosmologías arcaicas y primitivas lo que acucia a Brancusi, sino el vuelo al espacio infinito. A su columna la llama «sin fin». No sólo porque tal columna no podría ser jamás acabada, sino sobre todo porque se lanza a un espacio que no puede tener límites puesto que está fundado en la experiencia extática de la libertad absoluta. Es el mismo espacio a donde vuelan los Pájaros. Del antiguo simbolismo de la Columna del Cielo Brancusi sólo retuvo el elemento central: la ascensión en cuanto trascendencia de la condición humana. Pero consiguió revelar a sus contemporáneos que se trataba de una ascensión extática, desprovista de todo carácter «místico». Basta con dejarse «llevar» por la potencia de la obra para recuperar la beatitud olvidada de una existencia libre de todo sistema de condicionamientos.

Inaugurado en 1912 con la primera versión de la *Maïastra*, el tema de los Pájaros es aún más revelador. Brancusi partió, en efecto, de un célebre motivo folklórico rumano para terminar a través de un largo proceso de «interiorización» en un tema ejemplar, a la vez arcaico y universal. La *Maïastra*, o más exactamente *Pasarea maïastra* (literalmente, «pájaro maravilloso»), es un pájaro fabuloso de los cuentos populares rumanos que asiste al Príncipe Azul (*Fat-Frumos*) en sus combates y pruebas. En otro ciclo narrativo, la *Maïastra* consigue robar las tres manzanas de oro que un manzano milagroso producía cada año. Sólo un hijo de rey puede herirla o capturarla. En algunas variantes, una vez herido o capturado, el «pájaro maravilloso» resulta ser un hada. Se diría que Brancusi quiso sugerir este misterio de la doble naturaleza al subrayar en las primeras variantes (1912-1917) la feminidad de la *Maïastra*.

Pero muy pronto su interés se concentró en el misterio del vuelo. Ionel Jianu recoge estas declaraciones de Brancusi: «He querido que la *Maïastra* alce la cabeza sin expresar con ese movimiento soberbia, orgullo o desafío. Ése fue el problema más difícil y sólo después de un largo esfuerzo llegué a integrar ese movimiento en el curso del vuelo». La *Maïastra*, que en el folclore es casi invulnerable (sólo el Príncipe consigue herirla) se convierte en el Pájaro en el espacio; dicho de otro modo, es el «vuelo mágico» lo que se trata de expresar ahora en la piedra. La primera versión de la *Maïastra* como Pájaro en el espacio data de 1919 y la última de 1940. Finalmente, como escribe Jianu, Brancusi logró «transformar el material amorfo en una elipse de superficies translúcidas, de una pureza deslumbrante, que irradia la luz y encarna por su irresistible impulso la esencia del vuelo».

Brancusi decía: «Durante toda una vida no he buscado más que la esencia del vuelo... El vuelo, ¡qué felicidad!». No necesitaba leer libros para saber que el vuelo es un equivalente de la felicidad puesto que simboliza la ascensión, la trascendencia, la superación de la condición humana. El vuelo proclama que la gravedad ha sido abolida, que se ha efec-

tuado una mutación ontológica en el ser humano. Universalmente extendidos son los mitos, cuentos y leyendas relativos a los héroes o a los magos que circulan libremente entre la tierra y el cielo. Todo un conjunto de símbolos en relación con la vida espiritual y, sobre todo, con las experiencias extáticas y con los poderes de la inteligencia es solidario con las imágenes del pájaro, las alas y el vuelo. El simbolismo del vuelo traduce una ruptura efectuada en el universo de la experiencia cotidiana. La doble intención de esta ruptura es evidente: es a un tiempo la trascendencia y la libertad que se obtiene con el «vuelo».

No es éste el lugar para retomar los análisis que hemos presentado en otra parte, pero hemos podido mostrar que en los planos diferentes pero solidarios del sueño, de la imaginación activa, de la creación mitológica y folklórica, de los ritos, de la especulación metafísica y de la experiencia extática, el simbolismo de la ascensión siempre significa la explosión de una situación «petrificada», «taponada», la ruptura del nivel que hace posible el paso a otro modo de ser; a fin de cuentas, la libertad de «moverse», es decir, de cambiar de situación, de abolir un sistema de condicionamientos.

Es significativo que Brancusi estuviera obsesionado toda su vida por lo que él llamaba «esencia del vuelo». Pero es extraordinario que lograra expresar el impulso ascensional utilizando el arquetipo mismo de la gravedad, la materia por excelencia: la piedra. Casi podría decirse que realizó una transmutación de la «materia», o con mayor precisión, que ejecutó una *coincidentia oppositorum*, pues en el mismo objeto coinciden «materia» y «vuelo», la gravedad y su negación.

Brancusi y las mitologías

Trad. de: *Briser le toit de la maison*, Gallimard, París 1985, págs. 1-24.

1.ª ed.: «Brancusi et les mythologies», aparecido en Petru Comarnesco, Mircea Eliade et Ionel Jianou, *Témoignages sur Brancusi*, Arted, París 1967, págs. 9-18. Fue integrado como anexo en M. Eliade, *La prueba del laberinto. Conversaciones con Claude-Henri Rocquet*, Cristiandad, Madrid 1980 (1.ª ed., París 1979).

Reflexiones acerca de Brancusi posteriores a este artículo se encuentran en los Diarios: «La fascinación que experimento por estos testimonios venerables de la civilización de la madera tiene razones diferentes. Se debe fundamentalmente a la presencia de este motivo, que encuentro en cada uno de los ángulos de esas casas en el punto de intersección de las vigas, motivo que debía dar nacimiento a la "Columna sin fin". Se trata de una imagen que debía de serle familiar a Brancusi, y que a menudo en su infancia debió de ver en Oltenia, pues se encuentra en las casas de madera campesinas. También en otros lugares, sobre todo en el elemento que constituye el pilar de la casa, hecho a menudo en bloque de madera con forma romboidal. Pero en Brancusi el recuerdo dejó sitio a la imaginación creadora y ese mismo motivo, liberado de trabas concretas, volvió a encontrar su función primordial de pilar central y de *axis mundi*. Ese motivo banal, común a toda civilización de la madera y semejante a tantos otros, dormitaba en un sueño letárgico desde hace miles de años, cuando de pronto fue sacado del torpor, ennoblecido y transfigurado por la vara mágica de un genio» (a propósito de un viaje a Noruega y de las casas de madera medievales. *Frag. J. II*, Oslo, 23 de agosto de 1970, págs. 10-11).

«Le confieso haberme planteado yo también la misma cuestión a propósito de Brancusi y de la indigencia de su creación durante los últimos veinticinco años de su vida. Le resumo rápidamente las diversas hipótesis que he construido para explicarlo [cf. *Diarios*: «Brancusi», en este volumen, pág. 155], pero tengo que reconocer por fuerza que por el momento no hay medio de verificarlas. Estoy de acuerdo con F. en pensar que la desaparición de la creatividad de un artista es un fenómeno tan misterioso como la epifanía de su primera manifestación. ¿Pero de qué modo podría sorprendernos semejante proceso? A veces, y ése es el caso de Brancusi, el artista abusa de sí mismo sin dejar de repetir-

se. Pero también ocurre que, a una cierta edad, deja de crear y mantiene un mutismo absoluto acerca de todo lo que concierne a su "laboratorio interior". Es el caso de Sibelius. Sabemos más o menos que proyectaba componer una VIII Sinfonía, pero lo ignoramos todo acerca de sus tentativas abortadas, igual que las etapas por las que tuvo que pasar antes de renunciar definitivamente» (*Frag. J. II*, Turku, 28 de agosto de 1973, pág. 140).

«Tengo ocasión de volver a ver a Chuck y Jerry Long, Jay Kim, Mary Stevenson, Mac Rickets, etc. Están también Virgil Nemoyanu, Saliba, Dudley III (estos dos últimos acaban de publicar sus tesis sobre mi obra). Después de la cena en Washington Hall, Florence Hekler, de la universidad de Fordham, presenta su ponencia titulada "Introductory Remarks on Eliade and Brancusi" que es seguida de extractos de *Columna sin fin*, admirablemente escenificada por Milles Coiner, que hace él mismo el papel de Brancusi: el escenario está vacío a excepción de seis pupitres a la izquierda y otros dos a la derecha. Es ahí donde actúan la joven y Brancusi. Escucho con atención la ponencia de Florence Hekler. Ya sé que la lectura de *Columna sin fin* y la traducción de Mary Stevenson habían incitado a Florence Hekler a ir a la India para comprobar si lo que hacía decir a Brancusi (en la pieza) acerca de Indor, el laberinto, etc., era verdad, y que ella había logrado sus objetivos. Al escuchar su ponencia, no entendía muy bien si su intención era resumir y comentar "la pieza", o presentar y analizar lo que ella misma había visto o descubierto en India. Hasta el momento pensaba que ciertos motivos de la pieza, como Dédalo, el laberinto, la luz, el silencio en cuanto elemento primordial en música y en poesía (y del que Brancusi buscaba el equivalente en arquitectura) habían salido enteramente de mi propia imaginación. En todo caso, no recuerdo ninguna lectura que me hubiera dado la idea. Pero oyendo a Florence Hekler, uno estaba a punto de creer que todo eso se debía al mismo Brancusi, que le habría preocupado toda su vida» (*Frag. J. II*, Chicago, 14 de abril de 1978, págs. 369-370). Eliade escribió una pieza teatral inspirada en Brancusi, titulada *Columna sin fin*.



Crisis y renovación de la historia de las religiones

Digámoslo con franqueza: la historia de las religiones o ciencia de las religiones[1] juega un papel bastante discreto en la cultura moderna. Si pensamos en el interés apasionado con que los eruditos siguieron, durante la segunda mitad del siglo XIX, las especulaciones de Max Müller sobre el origen de los mitos y la evolución de las religiones, así como sus controversias con Andrew Lang, o en el considerable éxito de *La Rama Dorada*, en la moda del «mana», la «mentalidad pre-lógica» y la «participación mística»; si pensamos que *Les origines du Christianisme*, los *Prolegomena to the Study of Greek Religion* y *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse* eran los libros de cabecera de nuestros padres y abuelos, no podremos considerar la situación actual más que con una cierta tristeza.

Naturalmente se podría contestar a eso que hoy no tenemos a un Max Müller, a un Andrew Lang o a un Frazer. Y podemos estar de acuerdo, pero no tanto porque los historiadores de las religiones de hoy estén menos capacitados que aquéllos, sino sencillamente porque son más modes-

[1] Estos términos son desgraciadamente muy vagos pero, como pertenecen al lenguaje corriente, me resigno a emplearlos. Por historia de las religiones o ciencia de las religiones (*Religionswissenschaft*) se entiende en general el estudio integral de las realidades religiosas, es decir la forma y contenido de las manifestaciones históricas de una determinada «religión» (tribal, étnica o supranacional), así como de las estructuras específicas de la vida religiosa (formas sagradas, concepciones del alma, mitos, rituales, etc.; instituciones, etc.; tipología de la experiencia religiosa, etc.). Estas precisiones preliminares no pretenden circunscribir el ámbito ni definir los métodos de trabajo de la historia de las religiones.

tos, reservados y timoratos. Y esto precisamente es lo que no entiendo. ¿Por qué han permitido los historiadores de las religiones dejarse arrastrar hasta semejante situación? En primer lugar, podríamos responder que han aprendido la lección de sus ilustres predecesores y han reconocido la cuestionabilidad de toda hipótesis precipitada y el dudoso valor de generalizaciones pretenciosas. Pero yo pongo en duda que en cualquier otra disciplina un espíritu creador haya renunciado a concluir su obra a causa de la fragilidad de los resultados obtenidos por sus predecesores. La inhibición de los historiadores de las religiones de hoy tiene sin duda múltiples causas.

Antes de abordar el asunto, me gustaría introducir un ejemplo análogo en la historia de la cultura moderna: el descubrimiento de las *Upaniṣads* y del budismo a comienzos del siglo XIX fue saludado con gran aprobación como un acontecimiento cuyas consecuencias iban a ser considerables. Schopenhauer comparó el descubrimiento del sánscrito y las *Upaniṣads* con el redescubrimiento de la auténtica cultura greco-latina en el Renacimiento italiano. Como consecuencia del encuentro con la filosofía india se esperaba una renovación radical del pensamiento occidental. Se sabe, sin embargo, que no sólo el milagro de ese segundo Renacimiento no se produjo, sino que el descubrimiento de la espiritualidad india –con excepción de la moda mitologizante lanzada por Max Müller– no ha dado como resultado ninguna creación cultural significativa. Como explicación de dicho retraso se apela a dos razones: en primer lugar, el declive de la metafísica y el triunfo de las ideologías materialistas y positivistas en la segunda mitad del siglo XIX, y, en segundo lugar, el hecho de que las primeras generaciones de indólogos dirigieron su principal atención a la edición de textos, diccionarios y estudios filológicos e históricos. Si se quería dominar la comprensión del pensamiento indio, se debía empezar por crear las bases lingüísticas. A pesar de lo cual, no le faltaron al primer siglo de indología grandes y audaces síntesis. Eugène Burnouf publicó en 1844 su *Introduction à l'Histoire du Bouddhisme Indien*; Albert Weber, Max Müller y

Abel Bergaigne no retrocedieron ante proyectos que hoy a nosotros, después de más de un siglo de duro trabajo filológico, nos parecen increíbles; a finales del siglo XIX, Paul Deussen escribió su *Historia de la filosofía india*; la primera cosa que Sylvain Lévi abordó fueron algunas obras que un indólogo actual sólo arriesgaría en la cumbre de su carrera (*La Doctrine du Sacrifice dans les Brahmanas*, 1898; *Le Théâtre Indien*, 2 vols., 1890) y todavía joven publicó, entre 1905 y 1908, su compacta monografía en tres volúmenes *Le Népal*; un Hermann Oldenberg no tuvo inconvenientes en presentar su fenomenal panorama sobre la religión del *Vedanta* (1894), así como sobre Buda y el budismo antiguo (1881).

El fracaso del segundo Renacimiento, que se esperaba como consecuencia del descubrimiento del sánscrito y la filosofía india, no puede ser achacado a la concentración masiva de los orientalistas en las cuestiones filológicas. El Renacimiento no tuvo lugar por la sencilla razón de que el estudio del sánscrito y otras lenguas orientales no fueron más allá del círculo de filólogos e historiadores, mientras que en el Renacimiento italiano el griego y latín clásicos fueron estudiados no sólo por lingüistas y humanistas, sino también por poetas, artistas, filósofos, teólogos y hombres de ciencia. Paul Deussen, en efecto, escribió algunos libros sobre las *Upaniṣads* y el *Vedanta*, en los que intentó presentar en sociedad el pensamiento indio y los explicó a la luz del idealismo alemán, mostrando, por ejemplo, que ciertas ideas de Kant o Hegel también podían encontrarse en germen en las *Upaniṣads*. Creyó hacer un servicio a la Indología acentuando las analogías entre el pensamiento indio y la metafísica occidental, con la esperanza de despertar el interés por la filosofía india. Ahora bien, Paul Deussen fue un gran sabio, pero en ningún caso un pensador original. Imaginemos sólo por un momento que su colega Friedrich Nietzsche se hubiera ocupado del estudio del sánscrito y la filosofía india; entonces se haría evidente qué consecuencias habría podido tener el verdadero encuentro de un espíritu creativo occidental con la India. Para poner un ejemplo concreto, no hay más que ver el resultado de un ver-

dadero encuentro entre la filosofía y mística occidental y musulmana en el caso de un espíritu profundamente religioso como Louis Massignon y lo que aprendió de Al Hallaj, y cómo un filósofo, que al mismo tiempo es teólogo, como Henry Corbin, expuso el pensamiento de Sohrawardi, Ibn Arabi y Avicena.

La Indología, como el Orientalismo en general, hace tiempo que se ha puesto de largo, y es una entre muchas otras de las llamadas humanidades (*Geisteswisenschaften*); pero el papel relevante que Schopenhauer le profetizó no ha llegado a realizarse. Si debe esperarse todavía hoy un encuentro vivo con el pensamiento de la India y Asia, éste llegará de la historia, porque Asia ha entrado en la actualidad histórica; pero no será obra del Orientalismo occidental[2].

Sin embargo, Europa ha reconocido en diversas ocasiones que estaba ávida de diálogo e intercambio con el espíritu y la cultura de países no europeos. Recordemos tan sólo el impacto que produjo en los impresionistas franceses la primera exposición de pintura japonesa, la influencia de la escultura africana en Picasso o las consecuencias del descubrimiento del «arte primitivo» para las primeras generaciones de surrealistas. En todos esos «encuentros creativos» se trataba, sin embargo, de artistas y no de sabios.

La historia de las religiones se constituyó como disciplina autónoma poco después de los comienzos del Orientalismo. De distintas maneras se apoyó en las investigaciones de los orientalistas y extrajo gran provecho de los adelantos de la antropología. En otras palabras, las dos principales fuentes documentales de la historia de las religiones fueron, y todavía son, las culturas de Asia y –a falta de un término más adecuado– los llamados pueblos «primitivos». En ambos casos se trata de pueblos y naciones que, en la última mitad de siglo y, en especial en los últimos diez o quince

[2] La moda actual del zen es en gran parte resultado de la actividad ininterrumpida de D. T. Suzuki.

años, se han emancipado de la tutela europea y han asumido su propia responsabilidad en la historia. Con dificultad podemos imaginarnos otra disciplina humanística que estuviera en mejor situación que la historia de las religiones para aportar una ampliación del horizonte cultural de Occidente, así como para propiciar el acercamiento de los representantes de las culturas orientales y de las culturas arcaicas. Por excepcional que sea la capacidad de un indólogo o un antropólogo, incluso los más grandes están limitados por las fronteras de sus ámbitos, aun siendo éstos muy amplios. Con todo, un historiador de las religiones que aspire verdaderamente a los objetivos de su ciencia, debería conocer tanto los fundamentos de las religiones asiáticas y del gran mundo primitivo como entender los pensamientos fundamentales del antiguo Oriente, del mundo mediterráneo y del judaísmo, del cristianismo y del islamismo. Por supuesto, no se trata de dominar todos esos ámbitos como filólogo e historiador, sino de interpretar las investigaciones de los especialistas y ser capaz de incorporarlas bajo el propio punto de vista de la historia de las religiones. Frazer, Carl Clemen, Pettazzoni y Van der Leeuw se esforzaron por seguir los progresos efectuados en amplios ámbitos, y su ejemplo tiene todavía valor, aun cuando ya no se esté de acuerdo con sus interpretaciones[3].

He hecho mención a todo esto para dejar constancia aquí de lo poco que los historiadores de las religiones han aprovechado, por desgracia, su posición privilegiada. Con ello de ninguna manera olvido que en el último cuarto de siglo han hecho aportaciones en todos los campos de la investigación. Precisamente a causa de esos trabajos podemos hablar hoy de la historia de las religiones como disciplina autónoma. Pero lamentamos que la mayoría de los historiadores de las religiones no haya hecho

[3] He mencionado a estos autores porque conciben la historia de las religiones como una «ciencia total»; lo cual no quiere decir que comparta sus presupuestos metodológicos o sus valorizaciones personales de la historia de las religiones.

más que asentar, con fervor y perseverancia, los fundamentos de su disciplina. La historia de las religiones no es sólo una disciplina histórica como lo es, por ejemplo, la arqueología o la numismática. Es una «hermenéutica total» (*Gesamthermeneutik*), porque está llamada a interpretar y descifrar todo tipo de encuentro del hombre con lo sagrado, desde la prehistoria hasta nuestros días. Por modestia o quizás también por una timidez excesiva (como reacción a los excesos de sus predecesores) los historiadores de las religiones vacilan en situar culturalmente los resultados de sus investigaciones bajo la luz correcta. De Max Müller y Andrew Lang hasta Frazer y Marret, de Marret a Lévi-Bruhl, y desde éstos a los historiadores de las religiones de hoy día, podemos observar una pérdida progresiva de fuerza creativa, que se acompaña de una disminución de las síntesis culturales significativas en favor de una investigación fragmentaria y analítica[4]. Si hoy se habla todavía de tabú y totemismo es sobre todo gracias a la difusión de la doctrina freudiana; si todavía hay interés por las religiones de los primitivos, hay que agradecérselo a Malinowski y otros antropólogos; si la conocida Escuela del Mito y Ritual atrae la atención de la opinión pública es a causa de los teólogos y los críticos literarios.

Esta situación desesperada del historiador de la religión (a la que la opinión pública contesta con un desinterés progresivo) se ha hecho claramente manifiesta precisamente en un tiempo en el que el saber del hombre ha aumentado considerablemente gracias al psicoanálisis, la fenomenología y las experiencias artísticas revolucionarias y, sobre todo, en una época en que empezaba el encuentro con Asia y el mundo primitivo. Me parece igualmente paradójico y trágico, pues esa pusilanimidad del espíritu se ha generalizado precisamente en un momento en el que la

[4] Es cierto que un Rudolf Otto o un Gerardus van der Leeuw han conseguido despertar el interés del público cultivado por los problemas religiosos. Pero su influencia no es como historiadores de las religiones, sino como reconocidos teólogos y filósofos de la religión.

historia de las religiones hubiera debido estar en situación de mostrarse como una disciplina ejemplar para explicar e interpretar los «mundos desconocidos» con los que el hombre occidental se ha visto confrontado[5].

A pesar de esto no creemos que sea imposible volver a conceder a la historia de las religiones el lugar central que perdió. En primer lugar es necesario que los historiadores de las religiones sean conscientes de sus posibilidades ilimitadas. No deberían dejarse amedrentar por la inmensidad de la tarea y, sobre todo, deberían renunciar a la excusa fácil de que los documentos no han sido todavía ordenados y analizados adecuadamente. También el resto de las disciplinas humanísticas –por no hablar de las ciencias naturales– se encuentra en la misma situación. Ningún científico ha esperado a que estuvieran recogidos todos los datos para intentar comprender los que ya conocía. Por otro lado hay que librarse de la superstición según la cual el análisis es el único trabajo científico «real» y una síntesis o una generalización no debe proponerse más que en un estadio muy avanzado de la vida del estudioso.

No se conoce ejemplo alguno en la ciencia o en las humanidades en el que sus representantes se consagren exclusivamente al análisis, sin formular una hipótesis de trabajo o una generalización. Sólo a costa de su fuerza creativa puede trabajar el espíritu humano de forma compartimentada. Quizás pueda haber en las distintas disciplinas científicas sabios que nunca hayan ido más allá del trabajo analítico, pero serían entonces víctimas de la organización moderna de la investigación. En cualquier caso no deben ser considerados como modelos; la ciencia no les debe descubrimientos relevantes.

Para la historia de las religiones, como para tantas otras disciplinas humanísticas, el análisis es equiparable en importancia al estudio de la lengua. A un sabio se le considera de confianza cuando ha dominado lo fi-

[5] Sobre esta cuestión me he pronunciado varias veces hace tiempo; cf. en especial el «Prólogo» a *Méphistophélès et l'Androgyne*, París 1962.

lológico: la lengua, la historia y la cultura de las sociedades cuya religión investiga. Con razón habló Nietzsche de la filología –en este caso de la filología clásica– como una «iniciación»: no se puede participar en los «misterios», es decir, en las fuentes de la espiritualidad griega, sin una iniciación excelente, es decir sin dominar la filología clásica. Pero ninguno de los grandes estudiosos del mundo clásico del siglo XIX, de F. G. Welcker hasta Erwin Rohde y Wilamowitz, se quedó limitado por la filología en un sentido estricto. Cada uno de ellos creó a su estilo soberbias obras de síntesis, que tienen todavía un valor para la cultura occidental, aun cuando –desde un punto de vista estrictamente filológico– fueran superadas. Es sabido que también una gran cantidad de sabios de distintas disciplinas humanísticas no han intentado ir más allá de lo filológico, pero su ejemplo no debe preocuparnos, pues la concentración exclusiva en los aspectos exteriores de un universo espiritual equivale a fin de cuentas a un proceso de auto-extrañamiento.

Para la historia de las religiones, como para cualquier otra disciplina humanística, el camino hacia la síntesis pasa por la hermenéutica. En la historia de las religiones, sin embargo, la hermenéutica es más compleja, pues aquí no se trata sólo de entender e interpretar los «hechos religiosos». Por naturaleza esos hechos religiosos son un material sobre el que puede –o más bien debería– reflexionarse, y hacerlo precisamente de modo creativo, de la misma manera que lo hicieron Montesquieu, Voltaire, Herder y Hegel cuando se propusieron trabajar sobre las instituciones humanas y sobre su historia.

Semejante hermenéutica creativa no parece presidir siempre el trabajo del historiador de las religiones, quizás a causa del freno que produjo el triunfo del cientificismo, en el ámbito de las ciencias naturales, en algunas disciplinas científicas. En la medida en que las ciencias sociales y una cierta antropología se esforzaron por hacerse científicas, los historiadores de las religiones se hicieron tanto más precavidos e incluso tímidos. Pero esto tiene su razón en un malentendido. Ni la historia de las reli-

giones, ni cualquier otra disciplina humanística, deberían –como ya han hecho desde hace tiempo– orientarse según los modelos que han surgido de las ciencias naturales, y menos aún cuando dichos modelos ya han sido superados, en especial los tomados de la física.

En esencia, la historia de las religiones debe aportar *œuvres* y no sólo monografías. Frente a las ciencias de la naturaleza y a una sociología que se ocupa en seguir su modelo, la hermenéutica pertenece a las fuentes vivas de una cultura, pues una cultura se levanta, dicho brevemente, sobre una serie de significados y valoraciones de sus «mitos» o sus ideologías específicas. No son únicamente los «creadores» en sentido estricto quienes revalorizan las visiones primordiales y reinterpretan de nuevo las líneas básicas de una cultura, sino también los hermeneutas. En Grecia hubo junto a Homero, los poetas trágicos y los filósofos, desde los presocráticos hasta Plotino, un grupo de autores de mitos e historias y críticos de todas las artes, de Heródoto a Luciano y Plutarco. En la historia del pensamiento el humanismo italiano tiene que agradecer su importancia más a los hermeneutas que a los escritores; y Erasmo ha renovado la cultura occidental gracias a sus conocimientos filológicos y sus ediciones críticas, comentarios y cartas. Desde un cierto punto de vista se puede ver la Reforma y la Contrarreforma como una gran hermenéutica, un esfuerzo intenso y continuado por revalorizar, gracias a una interpretación audaz, la tradición judeocristiana.

No es preciso añadir más ejemplos. Sólo quiero recordar las fuertes repercusiones que tuvo la *Cultura del Renacimiento en Italia* de Jacob Burckhardt (1860). El caso de Burckhardt deja bien claro lo que entendemos con la expresión «hermenéutica creadora», pues su obra es algo más que un trabajo sólido, más que un mero volumen entre otros de la inmensa bibliografía historiográfica del siglo XIX. Ese libro además ha contribuido a formar por primera vez la conciencia historiográfica del siglo XIX y ha enriquecido la cultura occidental con un nuevo «valor», que ha revelado una dimensión del Renacimiento italiano hasta entonces desconocida.

El hecho de que la hermenéutica cree nuevos valores no significa, sin embargo, que no sea «objetiva». En cierto sentido se puede comparar la hermenéutica con un «descubrimiento» científico o técnico. Antes del descubrimiento lo descubierto ya se hallaba allí, simplemente no se había visto, no se había entendido o no se había sabido utilizar. De la misma manera la hermenéutica creadora desvela significados hasta entonces incomprendidos, o los señala con tanta intensidad que una vez asumidos el hombre ya no puede volver a pensar como antes.

En definitiva, la hermenéutica creadora «cambia» al hombre; es más que una formación, por encima de todo es una técnica espiritual que permite transformar la existencia misma. Eso vale en particular para la hermenéutica histórico-religiosa. Un buen libro de historia de las religiones debería sacudir al lector –como es el caso de *Das Heilige* o *Die Götter Griechenlands*–. Pues con la exposición y el análisis de los mitos y ritos australianos, africanos o de Oceanía, con un comentario a los himnos de Zaratustra, a los textos taoístas o a los mitos y técnicas chamánicas el historiador de las religiones desvela algunos contenidos de la vida que son desconocidos al lector moderno o simplemente difícilmente imaginables; y el encuentro con esos mundos «otros» no puede quedar sin consecuencias.

Está claro que el historiador de las religiones rastrea él mismo las consecuencias de su trabajo hermenéutico. Si estas consecuencias no aparecen siempre en forma clara, entonces sucede que la mayoría de los historiadores de las religiones toma precauciones frente a los mensajes de los que sus documentos están llenos. Esta cautela es comprensible, pues no se vive impunemente con formas religiosas «extrañas», en ocasiones extravagantes y muchas veces terribles. Pero muchos historiadores de las religiones terminan por no tomarse nunca más en serio los mundos espirituales que investigan; se refugian en sus propias creencias religiosas o se acogen a un materialismo o conductismo que de ningún modo permite nuevas sacudidas espirituales. Independientemente de esto, un gran nú-

mero de ellos queda atrapado, para el resto de sus días, en una excesiva especialización y en un ámbito del que se han ocupado desde su juventud; y la «especialización» termina por banalizar las formas religiosas y despojarlas de sus contenidos.

A pesar de todas esas renuncias, no dudo que la hermenéutica creadora será, finalmente, reconocida como el mejor camino para la historia de las religiones. Sólo entonces se pondrá de manifiesto la importancia del papel que desempeña esta disciplina en la cultura; no sólo a causa de los nuevos valores que pone al descubierto cuando se ocupa de la comprensión de una religión primitiva o exótica, o de formas de ser extrañas a la tradición occidental –hay valores que pueden enriquecer una cultura, como lo han hecho *La Cité Antique* o *Die Kultur der Renaissance in Italien*–, sino sobre todo porque la historia de las religiones es capaz de abrir nuevas perspectivas al pensamiento occidental, tanto a la filosofía como a la creación artística.

Como he dicho frecuentemente, la filosofía occidental no puede limitarse a su propia tradición por mucho tiempo sin correr el peligro de volverse provinciana. Ahora bien, la historia de las religiones está en situación de estudiar y dilucidar toda una serie de «importantes acontecimientos» y formas de ser en el mundo, que de otra manera no serían asequibles. Con ello no se trata de ofrecer «material bruto», pues los filósofos apenas sabrían cómo empezar con documentos en los que se reflejan ideas y comportamientos tan distintos de aquellos con los que están familiarizados[6]. El trabajo hermenéutico debe llevarlo a cabo el historiador de las religiones, pues sólo él está en condiciones de comprender y valorar correctamente la complejidad multisignificativa de sus documentos.

[6] Basta con examinar lo que los escasos filósofos contemporáneos que se han interesado por los problemas del mito y del simbolismo religioso han hecho con los materiales de los etnólogos o de los historiadores de las religiones para renunciar a esa ilusoria división del trabajo.

Pero precisamente en este punto se presentan algunos malentendidos muy serios. Los pocos historiadores de las religiones que quisieron recopilar en un texto filosófico los resultados de sus investigaciones y estudios se contentaron con imitar a ciertos filósofos modernos. En otras palabras, se han forzado a pensar según los modelos de filósofos profesionales. Y eso fue un error, pues ni los filósofos ni otros sabios se han interesado en imitar a sus colegas y autores favoritos. Cuando el historiador de las religiones intenta pensar en el mundo especulativo arcaico u oriental, «siguiendo al señor X», entonces lo mutila y falsea. Lo que se espera de él es que fundamente y clarifique un comportamiento enigmático y situaciones inexplicables; dicho brevemente, que estimule el saber del hombre recuperando y reconstruyendo significados olvidados, desacreditados o perdidos. La originalidad e importancia de contribuciones de este género descansa en el hecho de que exploran y desvelan mundos intelectuales desaparecidos o simplemente de difícil acceso. No sería, a decir verdad, inadmisible, aunque sí ciertamente ineficaz, disfrazar símbolos arcaicos y exóticos, mitos e ideas con formas que, como hemos dicho antes, sean familiares a los filósofos de hoy.

El ejemplo de Nietzsche debería animar a los historiadores de las religiones y servirles de modelo. Nietzsche consiguió renovar la filosofía occidental, porque intentó formular sus pensamientos con los medios que le parecieron adecuados. Por supuesto eso no quiere decir que el historiador de las religiones tenga que imitar el estilo o las particularidades estilísticas de Nietzsche. Lo que importa es su ejemplo de libertad de expresión. Si se quiere analizar los mundos míticos de los primitivos –o las técnicas de los neo-taoístas, las iniciaciones chamánicas, etc.–, no es preciso adoptar, en modo alguno, los métodos de un filósofo contemporáneo, la perspectiva o el lenguaje de la psicología, de la antropología cultural o la sociología.

Es ésa la razón por la que decía que una hermenéutica histórico-religiosa creadora podría estimular, reforzar y renovar el pensamiento filosó-

fico. En cierta manera podría ser elaborada una nueva *Fenomenología del espíritu* a la vista de todo lo que la historia de las religiones nos puede desvelar. Permitiría escribir importantes libros sobre las formas de ser en el mundo, sobre los problemas del tiempo, sobre la muerte y el sueño, que se apoyarían en el material que el historiador de las religiones pone a su disposición[7]. Esos temas son de un interés palpitante para los filósofos, poetas y críticos de arte. Muchos de ellos han leído las obras de los historiadores de las religiones y usado lo leído en sus escritos e interpretaciones. Pero no es culpa suya si no extraen de sus lecturas todo el provecho esperado.

Ya he hecho referencia al interés que tiene la historia de las religiones para los artistas, escritores y críticos literarios. Pero desgraciadamente los mismos historiadores de las religiones, como la mayoría de los investigadores y eruditos, se han interesado sólo esporádicamente y de forma más o menos furtiva por las experiencias artísticas modernas. Consideran que las artes no son serias, porque –siguiendo un prejuicio– no constituyen un instrumento del saber. Se lee a los poetas y novelistas, se visitan museos y exposiciones con intención de explayarse y relajarse. Felizmente este prejuicio comienza a desaparecer, pero ha provocado una suerte de

[7] Habría que hacer rectificaciones urgentes a los numerosos clichés que lastran la cultura contemporánea, por ejemplo, la célebre interpretación de la religión de Feuerbach y Marx. Es sabido que Feuerbach y Marx defendían que la religión alienaba al hombre de la tierra y le impedía realizarse humanamente, etc. Pero aún en tal caso esta crítica sólo puede aplicarse a formas tardías de religiosidad, como las de la India post-védica o del judeocristianismo, es decir, a religiones en donde el elemento del «otro mundo» desempeña un papel importante. La alienación y el alejamiento del mundo son desconocidos, incluso inimaginables, en todas las religiones de tipo cósmico, tanto primitivas como orientales, pues en estas últimas –la aplastante mayoría de las religiones conocidas por la historia– la vida religiosa consiste precisamente en exaltar la solidaridad del hombre con la vida y la naturaleza.

inhibición cuyas importantes consecuencias son el malestar, la ignorancia o la desconfianza de los eruditos frente a las experiencias del arte moderno. De manera totalmente *naïf* se piensa que pasar seis meses «fuera», en medio de una tribu cuya lengua sólo se chapurrea, es un trabajo «formal» que contribuye al conocimiento del hombre –y se ignora todo lo que el surrealismo, o James Joyce, Henri Michaux y Picasso han aportado al conocimiento del hombre.

Las experiencias artísticas contemporáneas pueden, sin embargo, ayudar absolutamente al historiador de las religiones en sus propias investigaciones, así como a la inversa una auténtica exégesis histórico-religiosa está llamada a inspirar a artistas, escritores y críticos; no porque en ambos casos den con «lo mismo», sino porque se encuentran situaciones que se pueden aclarar entre ambos. No deja de ser interesante, por ejemplo, que los surrealistas, en sus rebeliones contra las formas tradicionales de arte y en sus ataques contra la sociedad y la moral burguesa, desarrollaran no sólo una estética revolucionaria, sino también una técnica con la que confiaban en «cambiar» la concepción del hombre. Algunos de esos «ejercicios» (por ejemplo los esfuerzos por conseguir un «modo de ser» en el que el hombre mantenga el estado de vigilia y de sueño al mismo tiempo, o la «coexistencia de lo consciente y lo inconsciente») recuerdan a ciertas prácticas de yoga o zen. Todavía más: en el primer aliento del surrealismo, y en particular en las poesías y escritos teóricos de André Breton, se reconoce una nostalgia por la «totalidad originaria», por el deseo de realizar en «concreto» la *coincidentia oppositorum*, la esperanza de poder superar la historia y volver a empezar con fuerza renovada y purificada –una nostalgia, una esperanza que no le resultan nuevas al historiador de las religiones.

Por otro lado, todos los movimientos artísticos modernos buscan, de forma consciente o inconsciente, destruir los universos estéticos tradicionales, reducir las formas al estado elemental, germinal y larvario, con la esperanza de crear «nuevos mundos». Dicho en otras palabras, abolir la

historia del arte y reintegrar el momento auroral en el que el hombre veía el mundo «por primera vez». Todo eso tendría, naturalmente, que interesar al historiador de las religiones, familiarizado con el sistema mitológico de la destrucción y recreación simbólicas que permite el nuevo comienzo de una existencia «pura» en un mundo reciente, fuerte y fértil.

No se trata aquí de desarrollar coincidencias entre las experiencias artísticas modernas y un cierto simbolismo, creencia y comportamiento que el historiador de las religiones conoce sobradamente. Hace ya más de una generación que los críticos, especialmente en los Estados Unidos, utilizan documentos histórico-religiosos en la interpretación de obras literarias. He insistido en otro lugar sobre el interés demostrado por los críticos literarios por los símbolos y rituales de iniciación. Estos autores han captado la importancia de ese complejo religioso para la elucidación del mensaje secreto de ciertas obras. En efecto, no se trata de los mismos fenómenos: la imagen de la iniciación sobrevive en la literatura en cuanto estructura de un universo imaginario, mientras que el historiador de las religiones se ocupa de experiencias vividas e instituciones tradicionales. Pero el hecho de que la imagen de la iniciación persista en los universos imaginarios del hombre moderno (en la literatura, en los sueños, también los diurnos) lleva al historiador de las religiones a meditar con más atención sobre el valor de sus propios documentos.

Dicho brevemente, la historia de las religiones puede ser tanto una «pedagogía» en el sentido literal, porque es susceptible de hacer cambiar al hombre, como una fuente de creación de «valores culturales», cualquiera que sea la expresión de estos valores: historiográfica, filosófica o artística. Si el historiador de las religiones asume esa función, hay que esperar que sea visto con suspicacia, o atacado de forma manifiesta, por los científicos y teólogos. Los primeros desconfían de cualquier intento de «revaloración de la religión». Satisfechos con la secularización vertiginosa de las sociedades occidentales, los científicos se sienten inclinados a tachar de oscurantismo o nostalgia a los autores que no ven, en las dife-

rentes formas de religión, superstición e ignorancia, o que no las reducen a comportamientos psicológicos, instituciones sociales o ideologías rudimentarias, felizmente caducadas por el progreso del pensamiento científico y el triunfo de la técnica. Esta desconfianza no se debe exclusivamente a los científicos en sentido estricto; también es compartida por un gran número de sociólogos, antropólogos, que ante el objeto de su estudio no se comportan como humanistas sino como científicos. Pero no hay que tomar mal dichas resistencias, pues son inevitables en una cultura que todavía puede desarrollarse en plena libertad.

Las reticencias de los teólogos tienen más causas: por una parte los teólogos se muestran desconfiados ante una hermenéutica histórico-religiosa, porque da pie al sincretismo o al diletantismo religioso o, peor todavía, puede despertar dudas sobre la unidad de la revelación judeocristiana. Por otro lado la historia de las religiones apunta en último término a la «creación» cultural y a la transformación (*Wandlung*) del hombre. La cultura humanista plantea a los teólogos y a los cristianos en general una pregunta embarazosa: ¿qué tienen realmente en común Atenas y Jerusalén? No tengo intención de contestar aquí a esta pregunta que obsesiona todavía a ciertos movimientos teológicos, pero no tendría sentido ignorar que casi todas las filosofías e ideologías reconocen que el modo de ser específico del hombre en el mundo le obliga a ser un creador de cultura. Sea cual sea el punto de partida del análisis dirigido a ocuparse de una definición del hombre, sea la psicología, la sociología o la filosofía de la existencia o cualquier perspectiva tomada de la filosofía clásica, se termina caracterizando al hombre como «creador de cultura» (lengua, instituciones, técnicas, artes...). Y todos los métodos de liberación del hombre –sean económicos, políticos o psicológicos– se justifican por su objetivo final: quieren liberar al hombre de sus cadenas o sus complejos, con el fin de abrirlo al mundo del espíritu y hacerlo «culturalmente creador». Todavía más: todo lo que el teólogo, o simplemente el cristiano, considera como externo a la esfera de la cultura –es decir, en primer lugar, el mis-

terio de la fe, la vida sacramental, etc.– se inscribe para el hombre sin religión o que no cree en la esfera de las «creaciones culturales». Y no se podría negar que, por lo menos en sus «expresiones históricas», la experiencia religiosa cristiana tiene el carácter de un «hecho cultural». Muchos teólogos contemporáneos ya han aceptado los presupuestos de la sociología de la religión y están dispuestos a reconocer la ineluctabilidad de la técnica. El hecho de que exista algo así como una teología de la cultura indica en qué dirección se dirige el pensamiento teológico contemporáneo[8].

En cualquier caso, al historiador de las religiones el problema se le plantea de forma diferente, aunque no necesariamente en contradicción con las teologías de la cultura. El historiador de las religiones sabe que aquello a lo que se llama «cultura profana» es de aparición relativamente reciente en la historia del espíritu. Originariamente toda creación cultural (útiles, instituciones, artes, ideologías, etc.) fue una expresión religiosa, o tenía una justificación o una fuente religiosa. Esto no es siempre evidente para el no especialista, principalmente porque está habituado a concebir la religión bajo la forma que las sociedades occidentales o las grandes religiones de Asia le han hecho familiar. Se admite que la danza, la poesía y la magia eran «religiosas» y, sin embargo, se tienen dificultades en reconocer que la alimentación y la vida sexual, importantes actividades como cazar, pescar, cultivar la tierra, y los útiles de trabajo asociados a ellas, participan igualmente de lo sagrado. Una de las dificultades más embarazosas para el historiador de las religiones es que, cuanto más se aproxima a los «orígenes», mayor es la cantidad de «hechos religiosos» con los que se encuentra. Hasta tal punto que, en ciertos casos –en las sociedades arcaicas o prehistóricas, por ejemplo– nos preguntamos si hay algo que *no* esté o no haya estado relacionado con «lo sagrado».

[8] Las recientes crisis «anticulturales» no deben impresionarnos demasiado. El rechazo y la condena de la cultura constituyen los momentos dialécticos de la historia del espíritu.

No tendría ningún sentido, porque no lleva a ninguna parte, querer desmitificar los comportamientos y las ideologías del *homo religiosus* mostrando, por ejemplo, que se trata de proyecciones del inconsciente o «pantallas» construidas por razones sociales, económicas, políticas, etc. Tocamos aquí un problema que aparece con renovada fuerza en cada generación. No se trata de discutirlo en un par de líneas, y menos aún cuando ya lo he hecho en otras publicaciones[9]. Pero recordemos, por lo menos, un ejemplo: para algunas culturas arcaicas trasmitidas, el poblado, el templo o la casa se encuentran en el «centro del mundo». Carecería de todo sentido «desmitificar» esta creencia, captando la atención del lector sobre el hecho de que no existe el centro del mundo y de que, en cualquier caso, la de la multiplicidad de centros del mundo es una noción absurda, o incluso contradictoria. Por el contrario, sólo tomando esta cuestión en serio e intentando esclarecer todas sus implicaciones cosmológicas, rituales y sociales se llega a comprender la situación existencial de un hombre que se cree situado en el centro del mundo. Todo su comportamiento, toda su comprensión del mundo, todos los valores que otorga a la vida y a su propia existencia surgen y se articulan en un «sistema» a partir de la creencia según la cual su casa o su poblado se hallan cerca del *axis mundi*.

Con este ejemplo he querido recordar que la desmitificación no puede servir a la hermenéutica. En consecuencia, cualquiera que sea la razón por la que en el pasado más lejano las actividades humanas han estado cargadas de valor religioso, lo decisivo para el historiador de las religiones es el hecho de que estas actividades hayan tenido valor religioso. Lo cual quiere decir que el historiador de las religiones reconoce una unidad espiritual subyacente a la historia de la humanidad o, en otras palabras, que, cuando estudia a los australianos, los indios védicos o cualquier otro gru-

[9] Cf., por ejemplo, *Images et symboles*, París 1952, págs. 13 y ss.; *Mythes, rêves et mystères*, París 1957, págs. 10 y ss., 156 y ss.; *Méphistophélès et l'Androgyne*, págs. 194 y ss.

po étnico o cultura, el historiador de las religiones no tiene el sentimiento de encontrarse en un mundo que le es radicalmente extraño. La unidad del género humano es, por supuesto, aceptada *de facto* por otras disciplinas como, por ejemplo, la lingüística, la antropología y la sociología; pero el historiador de las religiones tiene el privilegio de captar esa unidad en niveles más elevados –o más profundos– y una tal experiencia es susceptible de enriquecerlo y cambiarlo. La historia es, por primera vez hoy, verdaderamente universal y, con ello, la cultura tiende hacia la globalidad. La historia del hombre, del paleolítico a nuestros días, está llamada a situarse en el centro de la educación humanista, independientemente de las interpretaciones locales o nacionales. En ese esfuerzo de la cultura por hacerse planetaria, la historia de las religiones puede jugar un papel esencial; puede contribuir a la elaboración de una cultura de tipo universal.

Todo esto no sucederá mañana mismo y la historia de las religiones sólo podrá desempeñar ese papel si sus representantes toman consciencia de sus responsabilidades, es decir, si consiguen superar sus complejos de inferioridad, su timidez y el inmovilismo de los últimos cincuenta años. Recordar a los historiadores de las religiones que se espera de ellos una contribución creadora a la cultura, que no tienen derecho a producir únicamente *Beiträge* sino también «valores culturales», no quiere decir que se les exhorte a producir síntesis fáciles y generalizaciones precipitadas. Son los ejemplos de Rohde, de Pettazzoni, de Van der Leeuw sobre los que hay que meditar y no el de tal o cual periodista de moda. Es la actitud del historiador de las religiones frente a su propia disciplina lo que debe cambiar si se quiere esperar una pronta renovación de esta disciplina. En la medida en que los historiadores de las religiones no osen integrar sus estudios en la corriente viva de la cultura contemporánea, las generalizaciones y síntesis correrán a cargo de los diletantes, los aficionados y los periodistas. O –y esto no sería lo mejor–, en lugar de una hermenéutica creadora en la perspectiva de la historia de las religiones, continuaremos

sufriendo las irrelevantes interpretaciones de las realidades religiosas dadas por los psicólogos, los sociólogos o los secuaces de diversas ideologías reduccionistas y, todavía durante una o dos generaciones, seguiremos leyendo los libros en los que las realidades religiosas serán explicadas mediante los traumatismos infantiles, la organización social, la lucha de clases, etc. Libros de este género –tanto los escritos por diletantes como por reduccionistas de distinto tipo– continuarán, sin duda, apareciendo, y probablemente con el mismo éxito. Pero el medio cultural no será el mismo si, al lado de esa producción, aparecen los libros escritos de forma responsable por los historiadores de las religiones (a condición de que esos libros de síntesis no hayan sido improvisados por causa de un compromiso editorial, como acostumbra a suceder con eruditos muy honorables, pues es evidente que, como el análisis, tampoco la síntesis se improvisa).

Se me hace difícil creer que, en un momento histórico como el actual, los historiadores de las religiones no se den cuenta de las posibilidades creadoras de su disciplina. ¿Cómo asimilar culturalmente los universos culturales que nos abren África, las islas del Océano Pacífico y el sudeste asiático? Todos esos universos espirituales tienen un origen y una estructura religiosos. Si no se los aproxima en la perspectiva de la historia de las religiones, desaparecerán en cuanto universos espirituales y serán reducidos a datos de orden social, económico, de las épocas de la historia precolonial y colonial. En otras palabras, no serán comprendidos como creaciones culturales y no enriquecerán la cultura occidental ni mundial; pasarán a aumentar el número ya inclasificable de documentos en los archivos, a la espera de que los ordenadores electrónicos se ocupen de ellos.

Es posible que, también esa vez, los historiadores de las religiones pequen por exceso de celo y dejen a las otras disciplinas la tarea de interpretar esos universos espirituales que están a punto de cambiar o de desaparecer. También puede pasar que, por razones diversas, los historia-

dores de las religiones prefieran mantenerse en ese segundo plano que durante tanto tiempo han aceptado. En tal caso habrá que esperar un lento pero irrevocable proceso de descomposición que conducirá a la desaparición de la historia de las religiones como disciplina autónoma. Entonces, en una o dos generaciones tendremos latinistas especializados en historia de la religión romana, indólogos expertos en una de las religiones de la India, etc. En otras palabras, la historia de las religiones será fragmentada hasta el infinito y sus fragmentos serán absorbidos por las distintas filologías que, todavía hoy, le sirven como fuente de su propia hermenéutica.

En lo que toca a los intereses más generales, por ejemplo, el mito, el ritual, el simbolismo religioso, las concepciones de la muerte, la iniciación, etc., serán tratados por los sociólogos, antropólogos y filósofos, como ha sucedido desde el comienzo de la disciplina, aunque no de forma exclusiva. Pero esto quiere decir que los problemas que hoy ocupan al historiador de las religiones «no desaparecerán como tales»; tan sólo serán estudiados desde otras perspectivas, con otros métodos y otros objetivos. El vacío dejado por la desaparición de la historia de las religiones no será ocupado de nuevo, pero el peso de nuestra responsabilidad permanecerá.

Crisis y renovación de la historia de las religiones

Trad. de: «Krisis und Erneuerung der Religionswissenschaft», en *Antaios* 9 (1968), págs. 1-20.

1.ª ed.: «Crisis and Renewal in History of Religions», en *History of Religions* 5, 1965, págs. 1-17; nueva impresión en *New Theology* n.° 4, ed. de Martin E. Marty y Dean G. Peerman, MacMillan, Nueva York 1967, págs. 19-38; «Crise et renouveau de l'histoire des religions», en *La nostalgie des origines*, París 1971, págs. 97-123, a su vez trad. del orig. inglés: *The Quest*, Chicago 1969.

Eliade escribió a lo largo de su trayectoria académica numerosos ensayos y artículos sobre el lugar crucial que debe ocupar el historiador de las religiones frente a las otras disciplinas humanísticas y como catalizador de la multiplicidad cultural del mundo moderno. Asimismo destacó, ya desde sus primeros trabajos de metodología, la hermenéutica privilegiada que está llamada a desempeñar la historia de las religiones y su facultad transformadora de la persona: «...Veo la historia de las religiones como una disciplina "total". Ahora comprendo que el encuentro con el "extranjero", con "lo extraño, lo exótico, lo arcaico" facilitado por la psicología profunda por una parte y, por otra, por la aparición de Asia y de grupos "exóticos" o "primitivos" en la historia son momentos culturales que sólo encuentran su significación última en la perspectiva de la historia de la religión. La hermenéutica necesaria para la revelación de sentidos y mensajes ocultos en los mitos, ritos, símbolos nos ayudará también a comprender la psicología profunda y la época histórica en la que entramos y donde nos encontraremos no sólo rodeados sino dominados por los "Extranjeros", los no occidentales. "El Inconsciente", al igual que el "Mundo no occidental", se dejará descifrar por la hermenéutica de la historia de religiones» (*Frag. J. I*, 22 de octubre de 1959, pág. 301).

«La historia de las religiones, tal y como yo la entiendo, es una "liberadora" disciplina (*saving discipline*). La hermenéutica podría convertirse en la única justificación válida de la historia. Un suceso histórico justificará su aparición "cuando sea comprendido". Eso podría significar que las cosas suceden, que la historia existe únicamente para obligar a los hombres a comprenderlas» (*Frag. J. I*, 2 de marzo de 1967, pág. 537).

El trabajo más importante sobre la metodología de la disciplina es el volumen que editó el propio Eliade con su colega de la Universidad de Chicago el profesor Joseph M. Kitagawa, *The History of Religions. Essays in Methodology*, Chicago 1965 (edición castellana en Paidós, Barcelona 1986). En ese volumen participaron destacados estudiosos de las religiones como Louis Massignon, Erns Benz, Friedrich Heiler, Wilfred Cantwell Smith, Jean Daniélou y Raffaele Pettazzoni, pionero de estos estudios desde la perspectiva de la escuela histórica italiana y con quien Eliade mantuvo correspondencia desde su adolescencia en Bucarest. A pesar de que con el tiempo mantendría una amistosa polémica con el estudioso italiano, Eliade consideró siempre a Pettazzoni un maestro. Para la historia de esta relación, véase el libro recientemente publicado: Mircea Eliade/Raffaele Pettazzoni, *L'histoire des religions a-t-elle un sens?*, ed. de Natale Spineto, Les Éditions du Cerf, París 1994.

«Romper el tejado de la casa». Simbolismo arquitectónico y fisiología sutil

Según la *Nidana-Katha*, después de la iluminación Siddharta proclamó triunfalmente su victoria sobre el «constructor de casas»:

Long have I wandered, long,
Bound by the chain of life
Through many births,
Seeking thus long in vain,
The builder of the house. And pain
Is birth again, again.
House-maker, thou art seen!
No more a house thou'lt make.
Broken are all thy beams.
Thy ridge-pole shattered!
From things that make for life
my mind has past:
The end of cravings has been
reached at last![1]

[1] *Buddhist Birth-Stories*, ed. de Rhys Davids, tr. de T. W. Rhys Davids, Londres-Nueva York 1925, pág. 198. R. Spence Hardy (*Manual of Buddhism*, Londres 1853, pág. 180) daba la siguiente traducción: Throught many different births / I have run (to me not having found), / Seeking the architect of the (desire resembling) house, / Painful are repeated births! / O house-builder! I have seen (thee). / Again a house thou canst not build

[Durante mucho tiempo he errado, / atado por la cadena de la vida / a través de muchos nacimientos, / buscando así en vano / al constructor de la casa. Y dolor / es nacer una y otra vez. / ¡Hacedor de casas, he visto tu arte! / No volverás a hacer una casa. / Rotas están todas tus vigas. / ¡Destrozados los tejados! / Mi mente ha traspasado / las cosas hechas para la vida. / Por fin se ha alcanzado / el final de los deseos.]

Se compara la existencia humana a una vivienda, de modo que la liberación final, el nirvana, equivale a la destrucción de la casa: las vigas se parten, se rompe la columna central. La identificación del cuerpo humano con una casa es frecuente en las literaturas indias. Manu (VI, 76-77) describe esta «residencia» como si estuviera compuesta de cinco elementos: los huesos son las vigas, la carne y la sangre constituyen el mortero, los tendones sostienen el conjunto, que está recubierto por la piel. El texto posee una fuerte intención ascética: el cuerpo aparece como lo que huele mal, como lo que está lleno de orina y excrementos, como el lugar de las enfermedades, etc. De igual modo, la *Maitri Upaniṣad* (III, 4) presenta el cuerpo como construido con huesos, revocado con carne, cubierto de piel, lleno de excrementos, etc.

Los elementos polémicos de la propaganda ascética india se han sobreañadido a una imaginería arcaica, que rebasa las fronteras de la India. El interés de un análisis comparativo de tales imágenes clave reside sobre todo en el hecho de que el pensamiento religioso indio ha logrado plantear problemas e indicar su solución utilizando imágenes familiares y «populares» que se refieren a la asimilación del Cosmos, la casa y el cuerpo

for me. / I have broken thy rafters, / Thy central support is destroyed. / To Nirvana my mind has gone. / I have arrived at extinction of evil desire. [A través de muchos nacimientos / he corrido (sin haber encontrado) / buscando al arquitecto de la casa (parecida al deseo) / lleno de dolor he repetido nacimientos. / ¡Oh constructor de la casa! (Te) he visto. / Pero ya no puedes volver a construir una casa para mí. / He roto tus parhileras. / Tu soporte central está destruido. / Mi mente ha llegado al nirvana. / He llegado a la extinción del mal deseo.]

humano. No insistiremos en estas múltiples homologaciones que constituyen justamente una de las notas más características del pensamiento indio. Es sobre todo el jainismo quien presenta el Cosmos bajo la forma de un ser humano, pero esta antropomorfia cosmológica es un rasgo específico de toda la India[2]. Hay que añadir seguidamente que se trata de una concepción arcaica: sus raíces se hunden en las mitologías que explican el nacimiento del Cosmos a partir de un Gigante primordial. El pensamiento religioso indio ha empleado muy frecuentemente esta homologación tradicional: Cosmos=cuerpo humano, y se comprende por qué: el cuerpo, como el Cosmos, es, en última instancia, una situación existencial, un sistema de condicionamiento que se asume. En los rituales que implican una fisiología sutil de estructura yóguica, la columna vertebral está asimilada al Pilar cósmico (*skambha*) o a la Montaña Meru, los alientos están identificados con los vientos, el ombligo o el corazón al «Centro del Mundo», etc.[3] Pero la homologación se realiza también entre el cuerpo humano y el complejo ritual en su conjunto: el lugar del sacrificio, los utensilios y los gestos sacrificiales son asimilados a los diversos órganos y a las funciones fisiológicas. Gracias a semejante sistema de homologación las actividades orgánicas y, en primer lugar, la experiencia sexual, han sido santificadas y, sobre todo en la época tántrica, utilizadas como medios de liberación[4].

El cuerpo humano, ritualmente homologado al Cosmos o al altar védico (=*imago mundi*), estaba además asimilado, como acabamos de ver, a una casa. Un texto hathayógico habla del cuerpo como «de una casa con

[2] Cf., por ejemplo, H. von Glasenapp, *Der Jainismus*, Berlín 1925, lám. 15; W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder*, Bonn-Leipzig 1920.

[3] Ver M. Eliade, *Le Yoga. Inmortalité et Liberté*, París 1954, págs. 124 y ss., 237 y ss., et passim.

[4] Cf., por ejemplo, la *Brhadaranyaka-Up.*, VI, 4, 3 y ss., y los textos paralelos sobre la erótica mística citados y comentados en *Le Yoga*, págs. 256 y ss.

una columna y nueve puertas» (*Goraksa Shataka* 14). La imagen es bastante frecuente entre los místicos, en especial entre aquellos solidarios con la tradición yóguica-tántrica. La expresión de las «diez puertas» se repite continuamente en la *Granthavali de Kabir*[5]. «Si quemo la casa, se salva, si la protejo, se pierde», dice además Kabir[6]. El cuerpo es igualmente comparado con un templo y «la puerta de ese templo es tan estrecha como un grano de mostaza»[7]. Es una alusión a la abertura situada en la cima del cráneo, *brahmarandhra*, y que constituye, en efecto, la «décima puerta» (correspondiente a la «columna» de *Goraksa Shataka*).

Todo esto viene a decir que, situándose conscientemente en el lugar ejemplar al que de algún modo está predestinado, el hombre se «cosmifica»; dicho de otro modo, reproduce a escala humana el sistema de condicionamientos recíprocos y de ritmos que caracteriza y constituye un «mundo» que, en suma, define todo el universo. La homologación funciona también en sentido contrario: el templo o la casa son considerados a su vez como un cuerpo humano. El «ojo» de la cúpula es un término frecuente en muchas tradiciones arquitectónicas[8]. Pero hay que destacar un hecho: todas estas imágenes equivalentes –cosmos, casa, cuerpo humano– presentan o son susceptibles de recibir una «abertura» haciendo posible el paso a otro mundo. El orificio superior de una torre india tiene por nombre, entre otros, el de *brahmarandhra*[9]. Como se sabe, esta «abertura» en la cima del cráneo desempeña un papel capital

[5] Cf. Ch. Vaudeville, *Kabir Granthavali* (*Publications de l'Institut Français d'Indologie*, n.º 12, Pondichéry 1957), págs. 6, 16 y passim.

[6] *Granthavalti* 41, 4 (ed. Vaudeville, pág. 62).

[7] *Granthavalti* 5, 42 (ed. Vaudeville, pág. 16; cf. n. 96, pág. 105).

[8] A. Coomaraswamy, «Symbolism of the Dome», en *Indian Historical Quarterly* XIV, 1938, págs. 34 y ss.

[9] Ibid., pág. 46, n. 53. Este orificio, equivalente al «ojo» del templo, corresponde al «agujero» (=*axis mundi*) que marca, al menos simbólicamente, el pilar central del tejado

en las técnicas yóguico-tántricas[10], y también es por ahí por donde vuela el alma en el momento de la muerte. Recordemos a este propósito la costumbre de romper el cráneo de los yoguis muertos para facilitar la salida del alma[11].

Volveremos sobre los rituales y las creencias en relación con el *brahmarandhra*. Por el momento, citemos algunos ejemplos ilustradores de la doble homologación: 1) casa=cuerpo humano, 2) salida del alma del muerto por el tejado de la casa=salida del alma fuera del cuerpo, en particular, por el orificio craneano. En ciertos casos, por lo demás, esta doble homologación implica asimilación del cuerpo y de la casa al universo. Efectivamente, entre los yao, indígenas de la China del sur, cuando alguien muere, el chamán sube al tejado y saca del centro tres tejas. La luz que penetra por esta abertura constituye el camino que el alma toma para subir al Cielo. Este rito se llama justamente «abrir la puerta del Cielo». Entre los tibetanos la abertura del tejado se llama también «Fortuna del Cielo», mientras que en las tiendas mongolas y turcas lleva el nombre de «Ventana del Cielo» (en chino, *t'ien-tch'ouang*)[12].

Estos ritos, al igual que la cosmología y la ideología religiosa que implican, encuentran paralelos en Asia central y septentrional y en Europa. En estas regiones se cree que el alma del muerto sale por la chimenea (en las tiendas, por el agujero para el humo) o por el tejado, y

de la construcción (=Cosmos). En algunas *stupas*, la prolongación del eje, más allá del tejado y por debajo del suelo se indica de una manera concreta; ver Coomaraswamy, op. cit., pág. 18. Cf. también A. Coomaraswamy, «Svayamatrinna: Janua Coeli», en *Zalmoxis* II, 1939 (publicado en 1941), págs. 1-51.

[10] M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 245 y ss., 270 y ss.

[11] Cf. M. Eliade, *Le Yoga*, pág. 404. Ver también A. Coomaraswamy, «Symbolism of the Dome», pág. 53, n. 60.

[12] R. A. Stein, «Architecture et pensée religieuse en Extrême Orient», en *Arts Asiatiques* IV, 1957, pág. 177.

particularmente por la parte del tejado que se sitúa encima del «ángulo sagrado»[13] (es decir, en el espacio santificado que en ciertos tipos de viviendas euroasiáticas corresponde al pilar central y desempeña, por consiguiente, el papel de «Centro del Mundo»). Durante la agonía, en la India, se abre un agujero en la pared para ayudar al alma a salir fuera del cuerpo[14]. Entre los carelos, los rusos y otros pueblos eslavos, en caso de agonía prolongada se saca una o muchas planchas del tejado o incluso se rompen[15]. El significado de esta costumbre es evidente: el alma se desprenderá más fácilmente del cuerpo si la otra imagen del «Cuerpo-Cosmos» que es la casa es fracturada en su parte superior. En las mismas regiones, durante la agonía o inmediatamente después de la muerte, se abre una pequeña ventana en el techo para que el alma pueda salir más fácilmente. Entre los carelos existe una creencia según la cual, en caso de

[13] G. Ränk, *Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens* (*FF Communications* n.° 137), Helsinki 1949, págs. 45 y ss.

[14] E. Bendann, *Death Customs*, Londres 1930, págs. 57 y ss. Para una costumbre iraní similar atestiguada en un texto pahlevi, cf. G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965, pág. 35.

[15] R. Ränk, op. cit., pág. 47. La misma práctica entre los pueblos bálticos y escandinavos; cf. Olof Pettersson, *Jabmek and Jabmeaimo*, Lund 1957, pág. 78. La abertura permite al alma del muerto salir y volver durante el periodo en que se cree que no se ha alejado definitivamente de la casa. Hay que recordar aquí la concepción china arcaica de la casa como urna; cf. C. Hentze, *Bronzegerät Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit*, Amberes 1951, págs. 49 y ss. y passim. Ciertas casitas funerarias presentan una abertura superior que permite entrar y salir al alma del muerto; ver el pequeño modelo en tierra cocida encontrado en una tumba coreana y reproducido por C. Hentze, «Contribution à l'étude de l'origine typologique des bronzes anciennes de la Chine», en *Sinologica* III, 1953, figs. 2-3. Cf. también R. A. Stein, op. cit., pág. 180. Acerca de creencias análogas entre algunas tribus norteamericanas, cf. Åke Hultkrantz, *The North American Indian Orpheus Tradition*, Estocolmo 1957, págs. 72 y ss.

que el alma del muerto no encuentre salida, ella misma hace un agujero en el tejado o incluso rompe toda una pared[16]. La misma costumbre está atestiguada en Italia: en Verona, a principios del siglo XVI, Giberti se vio obligado a intervenir en contra de la práctica popular de romper los tejados de las casas con el fin de permitir la salida de las almas de los muertos y su partida al Cielo[17].

A diferencia de los tibetanos, los chinos carecen de una abertura en el tejado llamada «Puerta del Cielo». Pero hablan de una verdadera «Puerta del Cielo» (*k'ai t'ien men*) en la bóveda celeste, que se abre una vez al año a mediados del verano y que es signo de buena fortuna y de abundancia[18]. Se trata de una creencia extraordinariamente extendida, sobre todo en Europa oriental. R. A. Stein recuerda que entre los mongoles también se abre la «Puerta del Cielo» a veces durante un instante, dejando escapar una luz maravillosa que dispensa la felicidad; esto explica el motivo de por qué los tibetanos llaman a la abertura del tejado tanto «Puerta del Cielo» como «Buena Fortuna del Cielo». La abertura del tejado corresponde a la «Puerta del Cielo», pues ambas se encuentran en el «centro»[19].

Según los mitos tibetanos de los orígenes, los primeros reyes y los antepasados de familias nobles habrían descendido del cielo a la tierra por la «Abertura del Tejado». Según algunas versiones, descendieron a lo largo de una Montaña-Pilar cósmica, de una escalera o de una cuerda. A su muerte, los reyes habrían vuelto a ascender al Cielo por medio de la cuerda luminosa que sale de la abertura invisible situada en la cima del cráneo

[16] G. Ränk, *Die heilige Hinterecke*, pág. 47; id., *Das System der Raumeinteilung in den Behausungen der nordeurasischen Völker*, Estocolmo 1949, vol. 1, págs. 102 y ss.

[17] C. Ginzburg, *I benandanti. Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Turín 1966, pág. 26.

[18] Cf. R. A. Stein, op. cit., pág. 117.

[19] Ibid.

(*brahmarandhra*). Desaparecieron completamente sin dejar cadáver en la tierra[20].

Asimilada al agujero del Cielo, la abertura del tejado sirve para la comunicación con el mundo celeste. Según una leyenda, el antepasado de Gengis Kan nació de las relaciones de su madre con un hombre divino, de color amarillo claro, que se introdujo en su tienda por el agujero para el humo a lo largo de una estela luminosa. Su luz penetró en su vientre[21]. Otra leyenda mongola revela que Gengis Kan recibió la investidura celeste vaciando una copa de jade llena de alcohol, que descendió por el agujero para el humo y se colocó en sus manos. Estos mitos y leyendas son solidarios de rituales. La abertura del tejado en cuanto camino de comunicación con el Cielo desempeña también un papel en los ritos de matrimonio entre los mongoles y los buriatos[22]. Entre los mongoles, al igual que entre los chinos y las poblaciones siberianas, se concibe que el alma sale por la abertura del tejado. Gengis Kan encontró un peligroso rival en un chamán que se llamaba Teb-tengri, «Cielo por excelencia». Un día, Teb-tengri fue asesinado y, para impedir que su alma ascendiera al Cielo, Gengis Kan hizo tapar la abertura del tejado y obstruir la puerta. Pero al tercer día el agujero del humo se abrió y Teb-tengri salió de allí en carne y hueso. Gengis Kan se esforzó en vano por denigrar ese signo de poder. En toda Asia se creía que los chamanes, los héroes y los reyes divinos subían al Cielo en carne y hueso[23].

En el Tíbet, ciertos yoguis se encierran en una habitación sin ventanas, a veces subterránea, con el cerrojo de la puerta echado y la abertura

[20] R. A. Stein, op. cit., pág. 184. Cf. M. Eliade, *Le Chamanisme*, 2.ª ed., París 1968, págs. 335 y ss; *Méphistophélès et l'Androgyne*, París 1962, págs. 208 y ss.

[21] R. A. Stein, op. cit., pág. 180.

[22] Ibid., págs. 181-182.

[23] Ibid., pág. 182. Cf. M. Eliade, *Le Chamanisme*, págs. 70 y ss; *Méphistophélès et l'Androgyne*, págs. 207, 209 y ss.

del tejado cubierta con un papel blanco. Se cree que, gracias a su dominio del *pranayama*, llegan a retener el aliento; sus cuerpos se vuelven entonces ligeros y se elevan verticalmente. Se pretende que desde el exterior es posible oír el ruido de los cuerpos que caen de vez en cuando. Pero también se cuenta que yoguis de gran poder consiguieron agujerear la hoja de papel y que su cabeza salió por la abertura del tejado[24].

Como hemos visto, esta abertura del tejado de la casa se llama «Puerta del Cielo» (*gnam-sgo*). Es designada igualmente con otro término, *mthoñs*, que significa el «Centro del Cielo». La abertura del tejado está consagrada a Brahma, el dios del zenit. El agujero imperceptible que se encuentra en el cráneo se llama justamente *brahmarandhra* (en tibetano, *chañs-pa'i bu-ga*, literalmente «Agujero de Brahma» o «Abertura del Tejado»). Por el *brahmarandhra* el alma del niño penetra en el cuerpo de los padres en el momento de la procreación. Y es también por ahí por donde abandona el cuerpo en el momento de la muerte[25]. En el Tíbet, la operación (*'pho-ba*) realizada para liberar el alma haciéndola salir del cuerpo por ese agujero es denominada «disparar una flecha por la Abertura del Tejado» (*skar-khun mda'-'phans*). Esta flecha es luminosa: se la imagina como una estrella fugaz. Lanzándose fuera de la «Abertura del Tejado» de la cabeza, alcanza a lo lejos el «Agujero del Humo del Cielo», donde desaparece. Este rito del lanzamiento de la flecha-estrella o del alma por el agujero del *sinciput* se llama también «Abertura de la Puerta del Cielo» (*nammkka'sgo-'byed*)[26].

[24] R. A. Stein, op. cit., pág. 184.

[25] Ésa es la razón por la cual el lama arranca algunos cabellos directamente del *brahmarandhra*; cf. W. Y. Evans-Wentz, *The Tibetan Book of the Dead*, 1927, 3.ª ed., Londres 1960, pág. 18.

[26] R. A. Stein, op. cit., pág. 184. Cf. también W. Y. Evans-Wentz, *Tibet's Great Yogi Milarepa*, Londres 1951, pág. 155, donde el alma que sale volando por el *brahmarandhra* es comparada a un pájaro que huye por el tragaluz de la buhardilla.

Es de destacar que el vocabulario místico indio haya conservado la homologación entre hombre y casa y, en especial, la asimilación del cráneo con el techo o la cúpula. La experiencia mística fundamental, es decir, la superación de la condición humana, es expresada por una doble imagen: la ruptura del tejado y el vuelo por los aires. Los textos budistas hablan de los *arhats* que «vuelan por los aires rompiendo el tejado del palacio»[27] o que «volando por su propia voluntad rompen y atraviesan el tejado de la casa y van por los aires»[28]; el *arhat* Moggallava, «rompiendo la cúpula, se lanza por los aires»[29]. Estas fórmulas llenas de imágenes son susceptibles de una doble interpretación: en el plano de la fisiología sutil y de la experiencia mística, se trata de un «éxtasis» y, por tanto, de la salida del alma por el *brahmarandhra*; en el plano metafisico, se trata de la abolición del mundo condicionado. Pero ambos significados del «vuelo» de los *arhats* expresan la ruptura del nivel ontológico y el paso de un modo de ser a otro o, más exactamente, el paso de la existencia condicionada a un modo de ser no condicionado, es decir, de perfecta libertad.

En la mayoría de las ideologías arcaicas, la imagen del «vuelo» significa el acceso a un modo de ser sobrehumano (=dios, mago, «espíritu»), en última instancia la libertad de moverse a voluntad, una apropiación de la condición del espíritu[30]. En el pensamiento indio, el *arhat* que «rompe el tejado de la casa» y vuela por los aires ilustra con imágenes que ha tras-

[27] *Jataka* III, pág. 472.

[28] *Dhammapada Atthakatha*, I, 63; A. Coomaraswamy, «Symbolism of the Dome», pág. 54.

[29] Acerca del vuelo de los *arhats*, cf. M. Eliade, *Le Chamanisme*, págs. 320 y ss; *Le Yoga*, págs. 205 y ss., 276 y ss., 297. El aprendiz chamán esquimal, cuando realiza por primera vez la experiencia del *qaumanek* (la «iluminación» o el «relámpago») tiene una sensación «como si la casa en la que se encuentra se elevara de pronto» (Rasmussen, citado en *Le Chamanisme*, pág. 64).

[30] Cf. M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, París 1957, págs. 133 y ss.

cendido el Cosmos para acceder a un modo de ser paradójico, o sea impensable, ese de la libertad absoluta (sea cual sea el nombre que le demos: *nirvana, asamskrta, samadhi, sahaja*, etc.). En un plano mitológico, el gesto ejemplar de la transcendencia del mundo por medio de un acto violento de ruptura es el de Buda proclamando que ha «roto» el huevo cósmico, la «concha de la ignorancia» y que ha alcanzado «la bienaventurada, universal dignidad de Buda»[31].

Estos últimos ejemplos nos han mostrado oportunamente la importancia y la perennidad de los símbolos arcaicos relativos a la vivienda humana. Aunque hayan ido modificando continuamente sus valores enriqueciéndose con nuevos significados e integrándose en sistemas de pensamiento cada vez más articulados, estos símbolos han conservado, no obstante, una cierta unidad estructural. La idea fundamental parece ser la siguiente: toda situación legítima y permanente implica la inserción en un «Cosmos», en un Universo perfectamente organizado. Casa o cuerpo humano, al igual que templo o territorio habitado, son «Cosmos». Sin embargo, cada uno según su modo de ser, todos estos «Universos» conservan una «abertura», sea cual sea el sentido que se le atribuya en las diversas culturas («ojo» del templo, chimenea, agujero del humo, *brahmarandhra*, «Puerta del Cielo», etc.). De un modo o de otro, el Cosmos que uno habita –cuerpo, casa, territorio, el mundo de aquí– comunica por arriba con otro nivel que lo trasciende. Es significativo comprobar que el hombre de las sociedades tradicionales experimentaba la necesidad de habitar un Cosmos «abierto»; el carácter concreto de las «aberturas» que acabamos de destacar en los diversos tipos de viviendas prueba la universali-

[31] *Suttavibhanga, Parijika*, I, I, 4, comentado por P. Mus, «La notion du temps réversible dans la mythologie bouddhique», en *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses*, 1938-1939, Melun 1939, pág. 13; ver también M. Eliade, «Le temps et l'éternité dans la pensée indienne», *Eranos Jahrbuch* XX, 1952, pág. 238; id., *Images et symboles*, París 1952, págs. 100 y ss.

dad y perennidad de semejante necesidad de comunicación con el otro mundo, el que está arriba.

Sucede que en una religión acósmica, como la de la India según las *Upaniṣads* y el budismo, la abertura a un plano superior no expresa ya el paso de la condición humana a la sobrehumana, sino la trascendencia, la abolición del Cosmos, la libertad. Existe una diferencia considerable entre el significado filosófico del «huevo roto» por Buda o del tejado fracturado por los *arhats* y el simbolismo del paso de la tierra al cielo por el *axis mundi* o por el agujero del humo. A pesar de todo, queda el hecho de que tanto la filosofía como la mística indias prefirieron, entre las imágenes que podían significar la ruptura ontológica y la trascendencia, esta imagen primordial de la explosión del tejado. Esto quiere decir que la superación de la condición humana se traduce por medio de la imagen como el aniquilamiento de la «casa», es decir, del Cosmos personal que se ha elegido habitar. Toda «morada estable» donde uno se ha «instalado» equivale en el plano filosófico a una situación existencial asumida. La imagen de la explosión del tejado significa que toda «situación» ha sido abolida y que se ha elegido no la instalación en el mundo sino la libertad absoluta, que para el pensamiento indio implica el aniquilamiento de todo mundo condicionado.

«Romper el tejado de la casa».
Simbolismo arquitectónico y fisiología sutil

Trad. de: *Briser le toit de la maison. La creativité et ses symboles*, obra dirigida por Alain Paruit, Gallimard, París 1985, págs. 205-216.

1.ª ed.: «Briser le toit de la maison; symbolisme architectonique et physiologie subtile», en *Studies in Mysticism and Religion*, en homenaje a Gershom G. Scholem, ed. de E. E. Urbach, R. G. Zwi Werblowsky, Ch. Wirszubski, Magnés Press, Jerusalén 1967, págs. 131-139.

El artículo se integra dentro del ámbito del simbolismo arquitectónico que tanto interesó a Mircea Eliade. A este propósito escribía en su Diario: «Esta semana tenía que estar acabado el manuscrito de mi obra sobre el espacio sagrado y las viviendas (las seis lecciones que he pronunciado en la Universidad de Princeton). Pero desde hace tiempo he interrumpido la redacción de los últimos capítulos, fascinado, y asustado también, por las proporciones que tomaba el Prefacio. Me había propuesto, en efecto, explicar el sentido de este pequeño libro y, sobre todo, presentar el plan de una serie de monografías que, por desgracia, ya no espero llegar a escribir un día. Al hablar en Princeton de la estructura del espacio sagrado, del simbolismo de las viviendas en ciudades y aldeas, de los templos y los palacios, he mostrado las "raíces" sagradas de la arquitectura y el urbanismo. En *Herreros y alquimistas* iluminé la prehistoria, es decir, la sacralidad, de las técnicas metalúrgicas y la función cosmo-soteriólogica de la alquimia. En otras obras de juventud insistí sobre el carácter de "ciencia cualitativa" de la botánica india y de las mineralogías orientales en general. Sólo he podido hablar de paso (en *El chamanismo*) de los "orígenes extáticos" de la poesía lírica y épica. Esperaba poder presentar un día una "prehistoria de la literatura". Todas estas tentativas apuntaban al mismo objetivo: desvelar ese Mundo primordial donde las "creaciones" y las "invenciones" (las técnicas, las artes) no estaban aún desprendidas de su matriz religiosa. Eso es lo que me proponía mostrar en el Prefacio que comencé hace tiempo; pero como amenazaba con convertirse en un libro, he renunciado. Así, la obra sobre el espacio sagrado continuará durmiendo, inacabada, en los *dossiers...*» (*Frag. J. I*, 14 de junio de 1967, págs. 540-541).

En sus conversaciones con Eliade, Rocquet le preguntaba: «¿Cuándo podremos leer ese libro al que se refiere en su Diario...?». A lo que Eliade respondió: «Es una obrita escrita como fruto de seis conferencias pronunciadas en Princeton... Pero estoy decidido a terminar esta obra, porque los arquitectos me han manifestado que la esperan con interés...» (*Prueba del laberinto*, pág. 35).

En el monográfico de L'Herne dedicado a Eliade fue publicado el texto *Arquitectura sagrada y simbolismo* (la columna, las montañas cósmicas, arquitectura y cosmogonía, *templum-tempus*, casa-cuerpo humano), *Mircea Eliade*, L'Herne, París 1978, págs. 141-156.

Modas culturales e historia de las religiones

Las mitologías insospechadas del artista

La cuestión que quisiera discutir en esta comunicación es la siguiente: ¿qué tiene que decir un historiador de las religiones con respecto a su entorno contemporáneo? ¿En qué sentido puede contribuir a captar los movimientos literarios y filosóficos, las orientaciones artísticas recientes y significativas? Más aún: ¿qué tiene que decir, en cuanto historiador de las religiones, del *Zeitgeist* en sus manifestaciones de corrientes filosóficas y literarias, de modas culturales? Creo que, al menos en algunos casos, su formación le debería permitir aclarar significados e impulsos poco visibles a la mirada de los demás. No me refiero a los casos donde el contexto y las incidencias religiosas de la obra son más o menos evidentes, como por ejemplo sucede en las pinturas de Chagall con su enorme «ojo de Dios», sus ángeles, sus cabezas cortadas, sus cuerpos que vuelan en desorden, y su asno omnipresente, animal mesiánico por excelencia. O tomemos la reciente pieza de Ionesco, *El rey se muere*, difícilmente comprensible para quien no haya leído el *Libro tibetano de los muertos* o las *Upaniṣads*. (Y yo puedo testimoniar que Ionesco ha leído esos textos; pero como lo importante para nosotros consistiría en determinar lo que ha retenido, ignorado o rechazado, no se trata de buscar sus fuentes, sino de examinar –lo que constituiría una empresa más estimulante– la renovación de la imaginación creadora en el universo de Ionesco gracias a su encuentro con los mundos religiosos tradicionales o insólitos.)

Existen casos en los que sólo el historiador de las religiones puede descubrir un significado oculto en una creación artística, antigua o moder-

na. Por ejemplo, sólo el historiador de las religiones puede percibir una sorprendente analogía entre el *Ulises* de Joyce y ciertos mitos australianos del tipo héroe-tótem. Del mismo modo que las incesantes peregrinaciones y encuentros fortuitos de los héroes de las culturas australianas parecen monótonas a quienes están familiarizados con las mitologías polinesias, indoeuropeas o norteamericanas, así también parecen monótonas a un admirador de Balzac o de Tolstoi las peregrinaciones de Leopold Bloom en *Ulises*. Pero el historiador de las religiones sabe que las pesadas hazañas y peregrinaciones de los antepasados míticos revelan al australiano una historia maravillosa en la que se encuentra existencialmente implicado, y que lo mismo se podría decir de la errancia aparentemente pesada y banal de Leopold Bloom por su ciudad natal. De igual manera sólo el historiador de las religiones está capacitado para captar las sorprendentes similitudes entre las teorías australianas y platónicas de la reencarnación y de la anamnesis. Para Platón, aprender es recordar. Los objetos físicos ayudan al alma a retirarse en sí misma y, por medio de una especie de «vuelta atrás», a redescubrir y recuperar el saber original que poseía en su condición extraterrestre. El joven australiano descubre a su vez, mediante la vuelta que supone la iniciación, que ya ha estado allí en un pasado mítico bajo la forma de antepasado mítico. Con el regreso de la iniciación aprende a hacer las cosas que ya sabía hacer al principio, cuando apareció por vez primera bajo la forma de un ser mítico.

Sería inútil acumular más ejemplos. Digamos tan sólo que el historiador de religiones está en condiciones de contribuir a la comprensión de autores tan diferentes como Julio Verne, Gérard de Nerval, Novalis y García Lorca[1]. Resulta sorprendente que tan pocos historiadores de las

[1] Ver Léon Cellier, «Le Roman initiatique en France au temps du romantisme», en *Cahiers internationaux de symbolisme*, n.° 4, 1964, págs. 22-44; Jean Richer, *Nerval: Expérience et création*, París 1963; Maryla Falk, *I «Misteri» di Novalis*, Nápoles 1939; Erika Lorenz, *Der metaphorische Kosmos der modernen spanischen Lyrik*, 1936-1956, Hamburgo 1961.

religiones hayan interpretado una obra literaria desde su propia perspectiva. (Por el momento, sólo recuerdo el libro de Maryla Falk sobre Novalis y los estudios de Stig Wikander sobre escritores franceses, desde Michelet hasta Mallarmé. Las importantes monografías de Duchesne-Guillemin sobre Mallarmé y Valéry pudieran haber sido escritas por cualquier buen crítico literario sin relación alguna con la historia de las religiones.) Por el contrario, sabemos que muchos críticos literarios, en particular de los Estados Unidos, no han dudado en utilizar en sus hermenéuticas los descubrimientos de la historia de las religiones. Baste con recordar las frecuentes aplicaciones de la teoría del mito y del ritual o del esquema iniciático en la interpretación de la novela y de la poesía modernas[2].

Mi intención aquí es más modesta. Tomando como ejemplo tres bogas nacidas recientemente en París pero que ya se extienden por Europa occidental e incluso por los Estados Unidos, trataré de ver si un historiador de las religiones puede descifrar significados ocultos en nuestras modas llamadas culturales. Sabemos que la divulgación, que el hecho de que una teoría o una filosofía esté de moda, en boga, no implica ni que tenga un gran valor ni que esté totalmente desprovista de él. Uno de los aspectos fascinantes de las modas culturales reside en que nada importa que los hechos y su interpretación sean o no verdaderos. No hay crítica que pueda terminar con una moda. En esta inaccesibilidad de la crítica hay algo de «religioso», al menos en el sentido reducido, sectario. Pero más allá de este aspecto general, ciertas modas culturales son extremadamente significativas para el historiador de las religiones. Su boga, en particular entre la *intelligentsia*, es reveladora de las insatisfacciones, pulsiones y nostalgias del hombre occidental.

[2] He discutido algunas de estas interpretaciones en mi artículo, «L'initiation et le monde moderne», incluido en *La nostalgie des origines*, París 1971, págs. 222-348.

Comidas totémicas y camellos fabulosos

Pongamos un ejemplo. Hace cincuenta años Freud pensaba haber descubierto el origen de la organización social, de las presiones morales y de la religión en el asesinato primordial: el primer parricidio. Describió la historia en su *Tótem y tabú*. En el comienzo el padre guardaba a todas las mujeres para sí expulsando lejos a sus hijos cuando, ya crecidos, le provocaban celos. Un día los hijos mataron al padre, se lo comieron y se quedaron con las mujeres. «La comida totémica», escribe Freud, «que es quizás la primera fiesta de la humanidad, sería la reproducción y la fiesta conmemorativa de este acto memorable y criminal...»[3]. Dado que para Freud Dios no es más que la sublimación física del padre, es Dios mismo el asesinado e inmolado en el sacrificio totémico. «Este asesinato del dios-padre es el pecado original de la humanidad. Esta culpabilidad de la sangre es redimida por la muerte sangrienta de Cristo.»[4]

En vano los etnólogos de su tiempo, desde Rivers y Boas hasta Kroeber, Malinowski y Schmidt, demostraron lo absurdo de esta primera «comida totémica»[5]. En vano señalaron que el totemismo no es, ni universal, ni se encuentra en el origen de la religión, que no todos los pueblos han conocido la «etapa totémica», que ya Frazer había demostrado que de entre los centenares de tribus totémicas sólo cuatro conocían un rito que se aproximaba al asesinato y a la consumición ceremonial del «tótem-dios» (rito en el que Freud creía ver un rasgo inmutable del totemismo); finalmente, que ese rito no tenía nada que ver con los orígenes del sacrificio, puesto que el totemismo no aparece para nada en las culturas más antiguas. En vano Wilhelm Schmidt subrayó que los pueblos pretotémicos lo

[3] Sigmund Freud, *Tótem y tabú* (1913). Citado por A. L. Kroeber, «Totem and Taboo: An Ethnological Psychoanalysis», en *American Anthropologist*, 22, 1920, págs. 48-55.

[4] Wilhelm Schmidt, *The Origin and Growth of Religion*, trad. de H. J. Rose, Nueva York 1931, pág. 112.

[5] Ver Mircea Eliade, *La nostalgie*, págs. 37-84.

ignoraban todo acerca del canibalismo, que el parricidio era: «psicológica, sociológica y éticamente una pura imposibilidad [y que] ...la estructura de la familia pretotémica (la más antigua familia humana de la que podemos esperar saber algo gracias a la etnología) no se basa ni en la promiscuidad generalizada ni en el matrimonio en grupo, los cuales, según los antropólogos más cualificados, no han existido jamás»[6].

No fue a Freud a quien menos inquietaron las objeciones de este tipo: su extravagante novela gótica, *Tótem y tabú*, continúa siendo desde hace tres generaciones uno de los evangelios menores de la *intelligentsia* occidental.

Es cierto que la genialidad de Freud y los méritos del psicoanálisis no deben ser juzgados a la luz de los cuentos de horror presentados en *Tótem y tabú* como si fueran hechos históricos objetivos. Pero es altamente significativo que, a pesar de todas las críticas expuestas por los mejores antropólogos del siglo, hipótesis tan delirantes hayan sido recibidas como serias teorías científicas. A este éxito contribuyó primero la victoria del psicoanálisis sobre las escuelas psicológicas anteriores, y luego su emergencia (por muchas razones) como moda cultural. Así, en los años veinte, la ideología freudiana en su conjunto fue aceptada como algo indiscutible. Se podría escribir un libro fascinante acerca del significado del éxito increíble de ese *roman noir frénétique* que es *Tótem y tabú*. Sirviéndonos de los útiles y métodos mismos del psicoanálisis podemos aclarar algunos de los trágicos secretos del intelectual occidental moderno, como, por ejemplo, su profunda insatisfacción en lo que respecta a las formas gastadas del cristianismo histórico y su amargo deseo de renegar de la fe de sus padres, deseo que se acompaña de un extraño sentimiento de culpabilidad, como si él mismo hubiera matado a un Dios en el que no podía creer pero cuya ausencia le resultaba insoportable. Es ésa la razón por la que digo que una moda cultural, sea cual sea su valor objetivo, es altamente reveladora: el éxito de ciertas ideas o ideologías nos revela la situación es-

[6] W. Schmidt, *The Origin*, págs. 112-115.

piritual y existencial de todos para quienes esas ideas o ideologías constituyen una especie de soteriología.

Seguramente, otras disciplinas, incluida la historia de las religiones, conocen modas, aunque sean menos atractivas que la boga de la que ha gozado *Tótem y tabú.* Es comprensible, y más honorable, que nuestros padres y abuelos estuvieran fascinados por *La Rama Dorada*; lo es menos y sólo se explica como una moda, el que entre 1900 y 1920 casi todos los historiadores de las religiones fueran a la búsqueda de diosas-madres, de madres-maíces, de demonios vegetales, y que naturalmente los encontraran por todos lados, en todas las religiones y en todos los folklores del mundo. Esta búsqueda de la Madre –madre-tierra, madre-árbol, madre-maíz y otros genios relativos a la vegetación y a la agricultura– es también reveladora, a nuestro modo de ver, de nostalgias inconscientes del intelectual occidental a comienzos de este siglo.

Permítanme que les recuerde otro ejemplo del poder y del prestigio de las modas en la historia de las religiones. Esta vez no es cuestión ni de madres-maíz ni de genios vegetales, sino de un animal, de un camello. Me refiero al célebre sacrificio de un camello descrito por un tal Nil, monje que vivió en el monasterio del Monte Sinaí en la segunda mitad del siglo IV. Habiendo saqueado los beduinos el monasterio, Nil pudo ser observador de primera mano de su vida y creencias, observaciones que reunió en un tratado, *Asesinato de los monjes del Monte Sinaí.* Su descripción del sacrificio de un camello, «ofrecido», dice él, «a la estrella de la mañana», es particularmente dramática. Atado sobre un altar de piedras groseramente apiladas, el camello fue despedazado y devorado crudo a tal velocidad, precisa Nil, «que en el breve intervalo entre la aparición de la estrella matutina que marcó el inicio del sacrificio y la desaparición del astro frente al sol naciente, el animal –carne, hueso, sangre y entrañas– fue enteramente devorado»[7].

[7] Resumido por W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, edición revisada, Londres 1899, pág. 338.

Julius Wellhausen fue el primero en relatar este sacrificio en su *Reste arabischen Heidentumes* (1897), pero fue William Robertson Smith quien fundó, por así decir, el singular prestigio científico del camello de Nil. En su *Lectures on the Religion of the Semites* (1899) se refiere muchas veces a este sacrificio, viendo en él «la más antigua forma de inmolación conocida entre los árabes»[8], y habla del «testimonio directo de Nil para lo que se refiere a las costumbres de los árabes del desierto del Sinaí»[9]. Desde entonces, todos los partidarios de la teoría de Robertson Smith –Reinach, Wendel, Cook, Hooke– han hecho una alusión constante e infatigable al relato de Nil. Pero hay algo más curioso: incluso los investigadores que no aceptaban la teoría de Smith no podían o no se atrevían a tratar el problema general del sacrificio sin retomar debidamente la historia de Nil[10]. De hecho, nadie parecía poner en duda la autenticidad del testimonio de Nil, aunque muchos investigadores hubieran rechazado la interpretación dada por Robertson Smith. A principios de siglo la omnipresencia del camello de Nil en la bibliografía de la historia de las religiones, entre los especialistas del Antiguo Testamento, sociólogos y etnólogos, se convirtió en algo tan irritante, que G. Foucard escribió en su *Histoire des religions et méthode comparative*: «Parece que no haya autor que tenga derecho a tratar la historia de las religiones si no habla con respeto de esta anécdota. Pues es una anécdota... un detalle contado de paso; y sobre un único hecho, tan mínimo, no se puede realmente construir una teoría religiosa válida para toda la humanidad».[11]

Con gran valor intelectual Foucard resumió su actitud metodológica

[8] Ibid.

[9] Ibid., pág. 281.

[10] Ver bibliografía en Joseph Henninger, «Ist der sogennante Nilus-Bericht eine brauchbare religionsgeschichtliche Quelle?», en *Anthropos* 50, 1955, págs. 81-148, en especial págs. 86 y ss.

[11] G. Foucard, *Histoire des religions et méthode comparative*, 2.ª ed., París 1912, págs. 132 y ss.

del siguiente modo: «Y en lo que respecta al camello de san Nil, no dejaré de creer que no merece llevar a sus espaldas el peso de los orígenes de la historia de las religiones»[12].

Foucard tenía razón. Un meticuloso análisis, textual e histórico, ha demostrado que Nil no era el autor del *Asesinato de los monjes del Monte Sinaí*, que se trata de un escrito seudónimo probablemente redactado en el siglo IV o V y, lo que es más, que el texto está lleno de clichés literarios tomados de los romanos helenísticos. Por ejemplo, la descripción de la matanza y devoración del camello –«despedazando trozos de carne temblorosa y devorando entero al animal, cuerpo y osamenta»– carece de valor desde un punto de vista etnológico y sólo revela un conocimiento del género patético-retórico de los romanos. No obstante, aunque estos hechos fueran ya reconocidos poco después de la Primera Guerra Mundial, gracias sobre todo al análisis detallado de Karl Heussi[13], el camello de Nil continúa haciendo su aparición en muchos trabajos científicos recientes[14]. Nada sorprendente en ello. Esta breve y pintoresca descripción de lo que fue concebido como la forma original del sacrificio y el comienzo de la comunión religiosa estaba hecha a medida para satisfacer todo tipo de gustos e inclinaciones. Nada podía ser más halagador para los intelectuales occidentales, casi todos convencidos de que el hombre primitivo prehistórico estaba muy cerca del animal de presa y para quienes, por consiguiente, el origen de las religiones debía reflejar una psicología y un comportamiento trogloditas. Además, la devoración colectiva de un camello no podía sino apuntalar la tesis de tantos sociólogos según la cual la religión es simplemente un hecho social, una proyección de la sociedad como tal. Incluso los investigadores que se consideraban cristianos sa-

[12] Ibid., pág. LXV.

[13] Karl Heussi, *Das Nilusproblem*, Leipzig 1921. La bibliografía de Heussi está comentada en J. Henninger, «Ist der sogennante Nilus-Bericht», págs. 89 y ss.

[14] Ver bibliografía en Henninger, ibid., págs. 86 y ss.

caron algo de provecho del relato de Nil. Estaban prestos a subrayar la enorme distancia que separa el acto de comer un camello entero, incluidas piel y osamenta, de los sacramentos de la eucaristía, comida altamente espiritualizada si no puramente simbólica. La espléndida superioridad del monoteísmo y, en particular, del cristianismo, sobre el conjunto de fe y creencias paganas anteriores, no podía resultar más persuasivamente evidente. Y, claro está, todos los estudiosos, tanto cristianos como agnósticos o ateos, se sentían inmensamente felices y orgullosos de ser lo que eran: occidentales civilizados y campeones de un progreso infinito.

Aunque las tres recientes modas culturales que he recordado al principio de este artículo no procedan directamente de la historia de las religiones, no dudo de que su análisis resultará también revelador. Ciertamente no pueden ser consideradas en un mismo plano significativo. Quizás al menos una de ellas caiga pronto en desuso. No importa. Lo que cuenta para nuestro propósito es que en estos cuatro o cinco últimos años, hacia 1960, París ha estado dominada, conquistada podría decirse, por una revista llamada *Planète* y por dos autores, Teilhard de Chardin y Claude Lévi-Strauss. Me apresuro a decir que no intento discutir aquí las teorías de Teilhard ni de Lévi-Strauss. Lo que me interesa es su sorprendente popularidad y sólo me referiré a sus ideas en la medida en que éstas puedan explicar las causas de aquélla.

Una revista llamada *Planète*

Por razones evidentes, comenzaré por la revista *Planète*. Sus editores son Louis Pauwels y Jacques Bergier. En 1961 publicaron un grueso volumen, el *Matin des magiciens*, que pronto se convirtió en *best-seller*. Traducido al inglés, no conoció una resonancia comparable entre el público angloamericano. Es una curiosa mezcla de ciencia popular, ocultismo, astrología, ciencia-ficción y técnicas espiritualistas. Pero es más que eso. Los autores pretenden tácitamente revelar cantidad de secretos vitales acerca de nuestro universo, acerca de la Segunda Guerra Mundial, las ci-

vilizaciones perdidas, la obsesión de Hitler por la astrología, etc. Los autores son cultos y Jacques Bergier posee una formación científica. De este modo, el lector está convencido de que se le presentan hechos o como mínimo hipótesis válidas y de que, por tanto, de ninguna manera es inducido al error. *Planète* parte de los mismos supuestos y sigue el mismo modelo: se publican artículos acerca de la probabilidad de una vida extraterrestre, las nuevas formas de la guerra psicológica, las perspectivas del *amour moderne*, H. P. Lovecraft y la ciencia-ficción americana, la «verdadera» clave para comprender a Teilhard de Chardin, los misterios del mundo animal, etc.

Pero para comprender el inesperado éxito tanto del libro como de la revista hay que recordar el clima cultural francés a fines de los años cincuenta. Se conoce la extrema popularidad del existencialismo durante el período que sigue a la Liberación. Sartre, Camus, Simone de Beauvoir eran los guías y modelos en los que se inspiraba la nueva generación. En particular Sartre gozaba de una notoriedad que no había sido igualada por ningún escritor francés desde Voltaire, Diderot, Victor Hugo o el Zola del caso Dreyfus. El mismo marxismo no fue un auténtico polo de atracción para los jóvenes intelectuales hasta que Sartre hubo proclamado sus propias simpatías comunistas. No quedaba ya gran cosa del renacimiento del catolicismo francés de principios de los años veinte. A comienzos de la Segunda Guerra Mundial, Jacques Maritain y los neotomistas ya habían pasado de moda. Salvo el existencialismo cristiano de Gabriel Marcel, las únicas corrientes católicas vivas eran aquellas de donde salían en la época los *Études carmélitaines* (que acentuaban la importancia de la experiencia mística y animaban al estudio de la psicología de las religiones y del simbolismo) así como las *Sources chrétiennes* con su revalorización de la patrística griega y su insistencia en la renovación litúrgica. Pero estas corrientes católicas no ejercían ni la atracción del existencialismo sartriano ni la seducción del comunismo. Desde la filosofía y la ideología políticas hasta la literatura, el arte, el cine y el periodismo, el ambiente cultural es-

taba dominado por pocas ideas y abundantes clichés: lo absurdo de la existencia humana, alienación, compromiso, situación, momento histórico, etc. Es verdad que Sartre hablaba sin cesar de libertad, pero, a fin de cuentas, esa libertad no tenía sentido. A finales de los años cincuenta, la guerra de Argelia creó un profundo malestar entre los intelectuales. Existencialista, marxista o católico liberal, cada uno debía llegar a una opción personal. Durante años el intelectual francés tuvo que vivir casi exclusivamente en su «momento histórico», tal y como correspondía, según la lección sartriana, a todo individuo responsable.

En esta desapacible atmósfera, la aparición de *Planète* causó sensación. La orientación general, los problemas debatidos, el lenguaje, todo era diferente. La excesiva preocupación por la «situación» existencial y el «compromiso» histórico dejó paso a una grandiosa apertura a un mundo de maravillas: organización futura del planeta, capacidades infinitas de la persona humana, secretos del universo que estamos a punto de atravesar, etc. No fue la aproximación científica como tal lo que despertó el entusiasmo colectivo, sino el efecto carismático de los «últimos descrubrimientos de la ciencia» y la proclamación de su triunfo inminente, todo ello sazonado de hermetismo, de ciencia-ficción y de noticias políticas y culturales. Pero lo que había de nuevo y de estimulante para el lector francés era el punto de vista optimista y holístico que, conjugando ciencia y esoterismo, proponía un cosmos viviente, fascinante y misterioso, donde la existencia humana volvía a adquirir significado y era prometedora de infinitos perfeccionamientos. El ser ya no estaba condenado a una *condition humaine* más bien lúgubre; por el contrario, en él mismo residía la posibilidad de conquistar su propio universo físico al tiempo que descifrar el enigma de universos revelados por ocultistas y gnósticos. Además, a diferencia de movimientos y escuelas gnósticas y esotéricas anteriores, *Planète* no se desinteresaba de los problemas sociales y políticos del mundo contemporáneo. En definitiva, propagaba una ciencia salvadora: la información científica al mismo tiempo que soteriológica. El hombre ya no

era un ser alienado e inútil en un mundo absurdo, en donde había aparecido por accidente y para nada.

Significado cultural de la popularidad de Teilhard

Detengo aquí mi rápido análisis de las razones del éxito de *Planète* porque me doy cuenta de que mucho de lo que he dicho concerniente a esta revista puede aplicarse de un modo casi idéntico a la boga que conoce Teilhard de Chardin. No hay ni que decir que no hablo de los méritos científicos y filosóficos de Teilhard, que son indudables, sino del enorme éxito de sus libros, aparecidos todos a título póstumo. Es una curiosa paradoja que al único pensador católico que había conquistado una audiencia a la vez amplia y seria le fuera impedido por las autoridades eclesiásticas publicar esos mismos libros que hoy en día son *best-seller* en el Viejo y el Nuevo Mundo. Hay algo más sorprendente aún: en menos de diez años, un centenar de obras y miles de artículos han sido publicados por todo el mundo, casi siempre favorables a sus ideas. Cuando uno piensa que ni siquiera Jean-Paul Sartre, el filósofo más popular de su generación, ha suscitado una reacción de esa envergadura en un cuarto de siglo de actividad, debe reconocerse el significado cultural del éxito de Teilhard.

Aunque sea probable que *Planète* y Teilhard de Chardin no tengan los mismos lectores, éstos poseen, sin embargo, muchas cosas en común. Para empezar, todos ellos tienen los oídos machacados por el existencialismo y por el marxismo, del incesante discurso acerca de la historia, las condiciones históricas, el momento histórico, el compromiso, etc. Los lectores de Teilhard, como los de *Planète*, se interesan no por la historia sino por la naturaleza y por la vida. Para el mismo Teilhard, la historia no es más que un modesto segmento de un glorioso proceso cósmico que nació con la aparición de la vida y que continuará durante millones y millones de años hasta que la última de las galaxias oiga al Cristo proclamado como Logos. La ideología de *Planète* y la filosofía de Teilhard de Char-

din son, una y otra, fundamentalmente optimistas. Por lo demás, Teilhard es el primer filósofo desde Bergson que ha osado expresar fe y confianza en el hombre y la vida. Cuando la crítica intenta probar que las ideas esenciales de Teilhard no son conformes a la verdadera tradición cristiana, es, por lo general, su optimismo lo que subraya, su creencia en una evolución racional e infinita y la poca atención que presta al pecado original y al mal.

Por otro lado, sin embargo, los hombres de ciencia agnósticos que leen a Teilhard admiten haber comprendido por vez primera lo que puede significar ser un hombre religioso, creer en Dios y también en Jesucristo y los sacramentos. El hecho es que Teilhard ha sido el primer autor cristiano que expone su fe en términos accesibles y sensatos al hombre de ciencia agnóstico y, en general, a los hombres incultos en materia de religión. Por vez primera en este siglo, las masas agnósticas y ateas de europeos dedicados a las ciencias saben de qué habla un cristiano. Y eso no se debe a que Teilhard sea un científico. Le han precedido muchos grandes hombres de ciencia, que en nada hicieron intervenir su fe cristiana. Lo nuevo en Teilhard, y lo que al menos explica en parte su popularidad, consiste en que ha fundado su fe cristiana en la inteligencia y en el estudio científico de la naturaleza y de la vida. Habla del «poder espiritual de la materia» y confiesa una «simpatía desbordante por todo lo que se mueve en la oscura masa de la materia». Este amor de Teilhard por la sustancia y la vida cósmica parece impresionar mucho a los hombres de ciencia. Admite con toda franqueza haber sido siempre un «panteísta» por temperamento y «menos un niño del cielo que un hijo de la tierra». No existe instrumento científico por complejo y abstruso que sea –el ordenador electrónico por ejemplo– que Teilhard no exalte, porque en él ve un factor y auxiliar de vida.

Pero no podría hablar así sin más del «vitalismo» de Teilhard, hombre religioso para quien la vida es sagrada. La totalidad de la materia cósmica es susceptible de santificación. Ése parece ser el sentido del bello tex-

to titulado «La misa en la cima del mundo». Cuando Teilhard habla de la penetración de las galaxias por el Logos cósmico, incluso la más fantástica exaltación de los *bodhisattva* resulta, en comparación, modesta y desprovista de imaginación. Y es que las galaxias donde será predicada la palabra de Cristo dentro de millones de años son para Teilhard una realidad, una materia viva. No son ni ilusorias ni efímeras. En *Psyché* se confesaba simplemente incapaz de creer en el fin catastrófico del mundo, ahora o dentro de millones de años; le era igualmente imposible creer en la segunda ley de la termodinámica. A sus ojos, el universo es real, vivo, significante, creador, sagrado y, si bien no eterno en el sentido filosófico, sí al menos infinito en su duración.

Podemos ahora comprender el por qué de la inmensa popularidad de Teilhard: no sólo lanza un puente entre la ciencia y el cristianismo, no sólo ofrece una visión optimista de la evolución cósmica y humana e insiste, en particular, acerca del excepcional valor del modo de ser del hombre en el universo, sino que revela el carácter infinitamente sagrado de la naturaleza y de la vida. El hombre moderno no está sólo alienado de sí mismo; lo está también de la naturaleza. Naturalmente no se puede retornar a una «religión cósmica» caída en desuso ya en tiempos de los profetas y más tarde perseguida y aniquilada por los cristianos. No se puede tampoco volver a una aproximación romántica o bucólica de la naturaleza. Pero la nostalgia de una comunión mística perdida con la naturaleza inquieta al hombre occidental, a quien Teilhard ha abierto una perspectiva inesperada: la de una naturaleza cargada de valores religiosos mientras a un tiempo conserva toda su realidad «objetiva».

Boga del estructuralismo

No voy a extenderme demasiado en la tercera de las bogas recientes, la de Lévi-Strauss, porque se integra en un conjunto que interesa a la lingüística estructural y al estructuralismo en general. Se piense lo que se piense acerca de las conclusiones a las que llega Lévi-Strauss, uno no

puede sino reconocer los méritos de sus trabajos. A mi modo de ver, la importancia de Lévi-Strauss se debe sobre todo a las razones siguientes: 1) aunque antropólogo de formación y profesión, es esencialmente un filósofo, y como las ideas, teorías y lenguaje teórico no le dan miedo, obliga a los antropólogos a pensar e incluso a hacer un esfuerzo de reflexión. Eso, para el antropólogo de espíritu empírico, constituye una auténtica calamidad, pero el historiador de las religiones no puede por menos de felicitarse del nivel altamente teórico en el que Lévi-Strauss ha elegido situar la discusión de su material llamado primitivo; 2) aunque no aceptemos en su totalidad la aproximación estructuralista, la crítica de Lévi-Strauss al historicismo antropológico es muy actual. Los antropólogos han desperdiciado mucho tiempo intentando reconstruir la historia de las culturas primitivas y muy poco en comprender el significado; y 3) Lévi-Strauss es un excelente escritor: *Tristes trópicos*, que a mi modo de ver es su mejor obra, es un gran libro. Además, Lévi-Strauss es lo que yo llamaría un «enciclopedista contemporáneo», en el sentido de que está versado en muchos descubrimientos, creaciones y técnicas modernas: cibernética y teoría de las comunicaciones, marxismo, lingüística, arte abstracto y Béla Bartok, música dodecafónica y *nouveau roman* francés, etc.

Es muy probable que algunas de sus competencias hayan contribuido a la popularidad de Lévi-Strauss. Su interés por diversos aspectos del pensamiento moderno, sus simpatías marxistas, su fina percepción de la obra de Ionesco o de Robbe-Grillet, constituyen cualidades nada desdeñables a los ojos de jóvenes intelectuales. Pero creo que las razones de la popularidad de Lévi-Strauss deben buscarse sobre todo en su antiexistencialismo y su neopositivismo, en su indiferencia por la historia y su elogio de las «cosas» materiales, de la materia. Según él «la ciencia ya está hecha en las cosas»: la naturaleza prefigura la lógica. Es decir que el hombre puede ser comprendido sin tener en cuenta la consciencia. *El pensamiento salvaje* nos permite ver un pensamiento sin pensadores, una lógica sin

lógicos[15]. Ahí encontramos conjuntamente un neopositivismo y un neonominalismo, y al mismo tiempo algo más. Encontramos la reabsorción del hombre en la naturaleza, pero no en una naturaleza dionisíaca o romántica o incluso ciega, la pasional, la pulsión erótica freudiana, sino en la naturaleza comprendida por la cibernética y la física nuclear, una naturaleza reducida a sus estructuras fundamentales. Y estas estructuras son las mismas tanto para la sustancia cósmica como para el espíritu humano. No tengo intención, ya lo he dicho, de discutir aquí las teorías de Lévi-Strauss. No obstante, quisiera recordar al lector una de las características más sobresalientes de los novelistas franceses de la «nouvelle vague», de Robbe-Grillet en particular: la importancia que conceden a las «cosas», a los objetos materiales –en último término a la primacía del espacio y de la naturaleza– y su indiferencia por la historia y el tiempo histórico. En Lévi-Strauss, para quien «la ciencia ya está hecha en las cosas», así como en Robbe-Grillet, asistimos a una nueva epifanía de las «cosas», a la elevación de la naturaleza física al rango de realidad totalizadora.

Así pues las tres modas recientes parecen tener algo en común: su reacción enérgica en contra del existencialismo, su indiferencia por la historia, su exaltación de la naturaleza física. No hay dudas acerca de la gran distancia que separa el entusiasmo más bien ingenuo de *Planète* por la ciencia y el amor místico de Teilhard por la materia y la vida, y su fe en los milagros científicos y tecnológicos del futuro; más grande aún es la distancia entre Teilhard y Lévi-Strauss en lo que respecta a su concepción del hombre. Pero ciertas semejanzas existen en lo que podríamos llamar sus

[15] Para un examen crítico del neopositivismo de Lévi-Strauss, ver Georges Gusdorf, «Situation de Maurice Leenhardt ou l'ethnologie française de Lévy-Bruhl à Lévi-Strauss», en *Le Monde non chrétien* 71/72, julio-diciembre 1964, págs. 139-192. Ver también Paul Ricœur, «Symbolisme et temporalité», en *Ermeneutica e Tradizione*, ed. de Enrico Castelli, Roma 1963, págs. 5-31; Gaston Fessard, S. J., «Symbole, Surnaturel, Dialogue», en *Demitizzazione e Morale*, ed. de Enrico Castelli, Padua 1965, págs. 105-154.

universos imaginarios: en los tres casos nos hallamos delante de una especie de mitología de la materia, sea de tipo sensible, exuberante (*Planète*, Teilhard de Chardin), sea de tipo estructuralista, algebraico (Lévi-Strauss).

Si mi análisis es correcto, entonces el antiexistencialismo y el antihistoricismo de estas modas y su exaltación de la naturaleza física no estarían desprovistas de interés para el historiador de religiones. El hecho de que miles de intelectuales europeos lean con entusiasmo *Planète* y las obras de Teilhard de Chardin constituye un dato de significado muy distinto para el historiador de religiones que para el sociólogo de la cultura. Sería demasiado simple decir que ante el terror de la historia, una vez más imposible de soportar, aquellos intelectuales europeos que no pueden encontrar refugio en el nihilismo ni consuelo en el marxismo miran con esperanza hacia un cosmos nuevo y carismático debido a su accesibilidad científica. Ciertamente no podemos reducir el significado de estas modas a la vieja y familiar tensión entre el «cosmos y la historia». El cosmos presentado en *Planète* y en la obra de Teilhard de Chardin es él mismo un producto de la historia, puesto que se trata del cosmos tal y como ha sido comprendido por la ciencia y en vías de ser conquistado y cambiado por la tecnología. Pero lo nuevo consiste en el interés casi religioso por las estructuras y los valores del mundo natural, por la sustancia cósmica tan brillantemente explorada por la ciencia y transformada por la tecnología. El antihistoricismo que leemos en estas tres modas no es un rechazo a la historia como tal. Se trata más bien de una protesta contra el pesimismo y nihilismo de ciertas tendencias modernas del historicismo. En él suponemos una nostalgia de lo que podríamos denominar la macrohistoria, es decir, una historia planetaria y, por tanto, cósmica. Pero digamos lo que digamos acerca de esa nostalgia por una mejor comprensión de la historia, una cosa es cierta: los entusiastas de *Planète*, de Teilhard de Chardin y de Lévi-Strauss no experimentan la náusea sartriana en presencia de los objetos naturales; no se sienten *de trop* en este mundo. Dicho brevemente, la experiencia que tienen de su propia situación en el mundo no es la de un existencialista.

Como toda moda, éstas se difuminarán y finalmente desaparecerán. Pero su significado real no queda invalidado por ello. La popularidad de *Planète*, de Teilhard de Chardin y de Lévi-Strauss nos revela algo acerca de los deseos y nostalgias inconscientes o semiconscientes del occidental contemporáneo. Si consideramos que tendencias semejantes pueden ser descifradas en el arte moderno, entonces el significado de estas modas resulta aún más cautivador para el historiador de religiones. En efecto, uno no puede dejar de reconocer en las obras de numerosos artistas contemporáneos un vivo interés por la materia. No hablaré de Brancusi, cuyo amor por la materia es notorio. Su actitud ante la piedra es comparable a la solicitud, el temor y la veneración del hombre neolítico, para quien algunas piedras constituían hierofanías, o sea, la revelación última y sagrada de la realidad. Con la historia del arte moderno, desde el cubismo al tachismo, asistimos a un esfuerzo constante por parte del artista para liberarse de la «superficie» de las cosas y penetrar la materia con el fin de dejar al desnudo las estructuras fundamentales. He discutido en otro lugar el significado religioso del esfuerzo del artista contemporáneo por abolir forma y volumen para descender de algún modo al interior de la sustancia y revelar las modalidades secretas o larvarias[16]. Esta fascinación por los modos elementales de la materia revela un deseo de liberarse del peso de las formas muertas, una nostalgia por sumergirse en un mundo auroral.

Si nuestro análisis es justo, entonces una convergencia decisiva existe entre la actitud del artista frente a la materia y las nostalgias del hombre occidental, tal y como se pueden descifrar en las tres modas recientes que acabamos de ver. Es un hecho comprobado que los artistas con frecuencia se anticipan, en una o dos generaciones, por medio de sus creaciones, a lo que más tarde se producirá en otros sectores de la vida social y cultural.

[16] Mircea Eliade, «Sur la permanence du sacré dans l'art contemporain», XX^e^ *Siècle*, 24 de diciembre de 1964, págs. 3-10.

Modas culturales e historia de las religiones

Trad. de: *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, trad. del inglés por Jean Malaquais, Gallimard, París 1978, págs. 11-29.

1.ª ed.: Conferencia pronunciada en la Universidad de Chicago en octubre de 1965 y publicada en *The History of Religions: Essay on the Problem of Understanding*, ed. de Joseph M. Kitagawa con la colaboración de M. Eliade y de Charles H. Long, Chicago 1967, págs. 20-38. Formando parte de un libro en: *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions*, University of Chicago, 1976, el original de la traducción francesa aquí utilizada. Existe también una traducción al cast.: *Ocultismo, brujería y modas culturales*, trad. de E. Butelman, Marymar, Buenos Aires 1977.

«Modas culturales...», con respecto a Teilhard de Chardin, págs. 220 y ss.: «Ayer tarde en Crossroads, residencia católica para encuentros internacionales, hemos hablado, entre otras cosas, de las teorías de Teilhard de Chardin. Recuerdo lo que me decía en enero de 1950 acerca de la necesidad de renovación de los dogmas: "La Iglesia", decía, "es como un crustáceo; periódicamente tiene que sacarse el caparazón para crecer". Su gran confianza en los "progresos de la ciencia". (El cerebro electrónico hace solo en algunos instantes el trabajo de una docena de matemáticos durante un siglo. El instrumento científico ayuda al hombre a "engullir el Tiempo" y a "conquistar el Espacio". Para T. de Ch. los progresos científicos tenían también una función religiosa. Todo el Cosmos, el de las galaxias, no el del mundo grecorromano, deberá conocer el misterio cristológico.) Lo que más me impresionó en mis conversaciones con Teilhard fue su respuesta a la pregunta que le había planteado: ¿qué significaba para él la inmortalidad del alma? Difícil de resumir. En pocas palabras: según T. de Ch. todo lo que puede ser transmitido y comunicado (amor, cultura, política, etc.) no "pasa al más allá", sino que desaparece con la muerte del individuo. Pero queda un fondo irreductible, incomunicable, para mayor precisión, aquello que es imposible de expresar o comunicar, y es ese fondo misterioso, incalculable, lo que "pasa al más allá" y sobrevive a la desaparición del cuerpo. Interesante teoría, porque parece implicar que si, un día, se llegaran a comunicar y a transmitir absolutamente todas las experiencias humanas, la inmortalidad resultaría inútil y entonces

cesaría. Lo que interesa al padre Teilhard es el principio de la conservación de las experiencias humanas. Nada debe perderse. Toda experiencia debe ser expresada (por el lenguaje, por la cultura) y es así como debe ser grabada y conservada en la noosfera» (*Frag. J. I*, 21 de mayo de 1960, págs. 332-333).

Acerca de Lévi-Strauss, págs. 222 y ss.: «Invitado por Jean Wahl, hablé en el Collège Philosophique de "La estructura de los mitos" (13 de enero de 1950) y del "Mito en el mundo moderno" (20 de enero). Asistieron, entre otros, Maurice Leenhard y Claude Lévi-Strauss a la primera de esas conferencias. Como ya me esperaba, Lévi-Strauss no parecía de acuerdo con mi interpretación; durante las discusiones, mantuvo un mutismo significativo» (*Mémoire II*, pág. 140).

«A las siete y media en casa de Tacou: recepción por el matrimonio de su hija, la adorable Florence, con el hijo de Claude Mauriac. A las ocho con G. Dumézil en casa de su hijo el médico. Un piso espléndido. En la cena, Claude Lévi-Strauss, muy gentil conmigo. Pero no tenemos tiempo de charlar mucho. En el taxi me doy cuenta de que me he llevado, por descuido, el abrigo de Lévi-Strauss...» (*Frag. J. III*, 22 de junio de 1979, pág. 38).

Ananda K. Coomaraswamy y Henry Corbin: a propósito de la *Theosophia perennis*

Habría que felicitar a Roger Lipsey por su *summa* en tres volúmenes, suntuosamente editada por la Princeton University Press[1]. Ananda K. Coomaraswamy fue un escritor prolífico y, en los quince últimos años de su vida, más bien difícil. Le gustaba colaborar en publicaciones oscuras en la India, en Portugal, en Rumanía y en Checoslovaquia. Además, aunque bien conocido como historiador del arte indio y orientalista, distribuía sus innumerables artículos en las revistas consagradas a los estudios medievales (*Speculum*), a la historia de la ciencia (*Isis*), a las lenguas modernas (*Papers of Modern Languages Association*), a la crítica literaria (*Criterium*), a la historia de las religiones (*Review of Religion; Zalmoxis; Revue des études religieuses*), al hermetismo (*Études traditionnelles*) o a la psicología patológica (*Psychiatry*). Uno está tentado de pensar que Coomaraswamy multiplicaba a propósito los obstáculos en el camino de sus lectores más fieles. Por fin, decidió reunir sus artículos, pero no publicó más que un solo volumen (*Figures of Speech or Figures of Thought*) y bastante tarde –en 1946, un año antes de su muerte–. La mayor parte de sus ensayos más tardíos y los más significativos eran casi imposibles de consultar fuera de las bibliotecas de las grandes universidades americanas; algunos de ellos eran lite-

[1] Coomaraswamy (Ananda K.). Vol. 1: *Selected Papers: Traditional Art and Symbolism.* Vol. 2: *Selected Papers: Metaphysics.* Vol. 3: *His Life and Work.* Ed. de Roger Lipsey. Bollingen Series, n.° 89. Princeton N. J.: Princeton University Press, 1977. Págs. xxxviii + 544; xxvi + 435; xvi + 304.

ralmente inaccesibles[2]. En consecuencia, durante más de un cuarto de siglo Coomaraswamy estuvo ausente de la confrontación y los debates de la «cultura viva».

Aunque forjara su reputación con sus primeros libros –*Mediaeval Sinhalese Art* (1908), *Arts and Crafts of India and Ceylon* (1913) y más especialmente *Rajput Painting* (1916)– y haya llegado a ser cada vez más conocido y respetado entre los orientalistas y los historiadores de la cultura a partir de 1917 (cuando fue nombrado Conservador del Departamento de arte indio en el Museo de Bellas Artes de Boston), no tuvo más que en una ocasión el placer de ser un «autor de éxito», y ello por una mala razón. En 1922, Madeleine Rolland tradujo al francés la *Danza de Siva*, que apareció con un extenso prefacio entusiasta de Romain Rolland[3]. El gran prestigio del autor de *Jean-Christophe* hizo de esa selección de ensayos un *best-seller*, y la *Danza de Siva* fue discutida acaloradamente en todos los semanarios literarios europeos, desde Lisboa y Roma hasta Atenas, Bucarest y Varsovia. En esa época, sin embargo, (1922-1925), la mayor parte de esos ensayos no representaba apenas las nuevas ideas y los nuevos intereses de Coomaraswamy.

Su primera biografía, bien documentada y brillantemente escrita por Lipsey, presenta con detalle los diferentes medios sociales y culturales en los que evolucionó, después de su primer puesto oficial como geólogo en Ceilán (1902-1905) hasta su instalación en Newton, cerca de Boston

[2] Por citar un solo ejemplo: su original monografía, y muy erudita, «Svayamatrinna: Janua Coeli» (*Zalmoxis* 2 [1939: de hecho 1940]: 3-51), impresa en Bucarest en mi ausencia y desfigurada por un gran número de faltas de impresión, fue disponible sólo en quince tiradas aparte que yo envié desde París en 1945. Toda la edición de *Zalmoxis*, vol. 2, fue quemada en Bucarest. El texto original, correcto, de «Svayamatrinna» apareció por vez primera en *Coomaraswamy*, 2, 465-520 (salvo indicación contraria, las referencias son a esta obra).

[3] Ver mi artículo, «Ananda Coomaraswamy», *Revista Fundatiilor regale*, 4 (1937): 183-189, continuado en *Insula lui Euthanasius* (Bucarest 1943), págs. 265-275.

(1932-1947). Es una historia fascinante que ayuda a comprender el desarrollo y los rasgos característicos de la obra de Coomaraswamy[4]. Para nuestro propósito baste con decir que pueden distinguirse tres fases importantes en su biografía intelectual. La primera viene marcada por sus estudios sobre la historia del arte y de la artesanía indias, y la interpretación de sus funciones y sus significados[5]. Naturalmente el interés de Coomaraswamy por el arte indio duró hasta el final de su vida, pero su método hermenéutico fue profundizando progresivamente. En lo que podemos llamar el segundo estadio se nota una familiaridad creciente con algunos problemas de la historia de las religiones, en particular el simbolismo de la fertilidad ctónica representada por la *Magna Mater*, y las cosmogonías, rituales y mitologías acuáticas[6]. Finalmente, hacia 1932, empezó el tercer período y el más creativo, cuando se consagró exclusivamente a la ilustración de diferentes expresiones de la *philosophia perennis*, la tradición primordial y universal presente en toda civilización auténtica no aculturizada[7].

Ahora bien, no ignoramos que la larga e importante tradición de la *philosophia perennis* ha disfrutado de un cierto prestigio, principalmente

[4] Ver también la importante reseña de uno de sus discípulos: Schuyler Camman, «Remembering Again», *Parabola 3*, n.º 2 (mayo de 1978): 84-91.

[5] No hay que olvidar las relaciones de Coomaraswamy con los movimientos nacionalistas indios y las influencias de William Morris y del Círculo Tagore en Calcuta (ver *Life and work*, capítulos 5, 7, 9, 17).

[6] Ver sus *Yaksas*, 2 vol. (Washington D. C. 1928, 1931); «Archaic Indian Terracotas», *Jahrbuch für prähistorische und ethnographische Kunst* (*IPEK* 1928), págs. 64-76; «The Tree of Jesse and Indian Parallels of Sources», *Art Bulletin*, vol. 11 (1929), etc.

[7] La mayor parte de los escritos reunidos en los dos volúmenes de los *Selected Papers* pertenecen a ese periodo.

[8] Ver entre otros Charles B. Schmitt, «Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz», *Journal of the History of Ideas*, 27 (1966): 505-532, en especial 507-511 (Marsi-

desde el Renacimiento italiano hasta Leibniz[8]. Por otro lado, René Guénon, empezando por su *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* (París 1921), escribió todos sus libros en la perspectiva de esa tradición, y llegó a ser en 1932 director de los *Études traditionnelles*, a los que Coomaraswamy cedió muchos artículos. No vamos a examinar aquí la *philosophia perennis* más que el problema de la tradición. No obstante, contrariamente a René Guénon u otros «esoteristas» contemporáneos, Coomaraswamy desarrolló su exégesis sin abandonar los útiles y los métodos de la filología, la arqueología, la historia del arte, la etnología, el folklore y la historia de las religiones. Como Henry Corbin, abordaba los documentos espirituales –mitos, símbolos, figuras divinas, rituales y sistemas teológicos– al mismo tiempo como sabio y como filósofo. Se puede estar o no de acuerdo con sus presupuestos metodológicos y su hermenéutica, como se puede estar o no de acuerdo con otras orientaciones contemporáneas: sociológicas, psicológicas, fenomenológicas, estructuralistas o historicistas. Pero, en último término, Coomaraswamy, como también Henry Corbin y otros autores (por ejemplo Gilbert Durand, S. H. Nasr, Jean Servier, Elemire Zolla, Antoine Faivre, etc.), pertenecen a la misma comunidad internacional de sabios que se han consagrado al estudio y la interpretación de todos los aspectos de las realidades religiosas.

Las aproximadamente mil páginas de los dos primeros volúmenes de este trabajo (*Selected Papers*, 1 y 2) ilustran las intenciones de Cooma-

lio Ficino) y 511-513 (Pico de la Mirándola). «El programa de Nicolás de Cusa, Ficino y Pico, con sus raíces en Plutarco, el neo-platonismo, los Padres y otros autores antiguos que trataron de la religión, alcanza su plena realización con Steuco» (ibid., pág. 515). Agostino Steuco publicó su *De perenni philosophia* en 1540 (ver también D. P. Walker, «Orpheus the Theologian», en *The Ancient Theology*, Londres 1972, págs. 22-41).

[9] Ciertos ensayos son extremadamente importantes. Por no citar más que unos pocos: *A Figure of Speech or a Figure of Thought?* (1: 13-42); *The Philosophy of Mediaeval and Oriental Art* (1: 43-70); *The Symbolism of the Dome* (1: 415-464); *Symplegades* (1: 521-544); *Reco-*

raswamy y su método[9]. Lipsey pone de relieve que «no consagró un solo artículo a la idea de tradición» (3: 273). Sin embargo, en el último capítulo del volumen 3 (*Tradition: An Introduction to the Later Writings*), Lipsey reúne un cierto número de citas de diferentes ensayos y resume lo que Coomaraswamy entendía por «tradición». Es preciso volver sobre ese capítulo tras haber leído algunas de las exposiciones enumeradas en la nota 9. Conviene subrayar que Coomaraswamy «nunca fabricó algo así como un resumen de todas las expresiones tradicionales según una cierta idea, pues pensaba que tal cosa no podía sino conducir a una monstruosidad mecánica y sin vida... una especie de esperanto religioso». Procedía más bien con un método comparativo, confrontando las fórmulas de una y otra tradición sin olvidar que todas las religiones pueden tener una fuente común (3: 277). Coomaraswamy no se preocupó jamás de «probar dialécticamente la exactitud de ninguna doctrina, cualquiera que fuese, sino tan sólo de mostrar la coherencia y, por lo mismo, la inteligibilidad. La coherencia de la *philosophia perennis* es de hecho un buen terreno para la "fe" (es decir, la confianza, en cuanto distinta de la simple creencia); pero, como esta *philosophia* no es ni un "sistema" ni una "filosofía", no se puede razonar a favor o en contra» (2: 90 n.).

Con facilidad se pueden multiplicar las citas que ilustran la importancia decisiva de los «primeros principios» en la comprensión y la interpretación de las realidades religiosas. «Hay una ciencia de la teología de la que las teologías judía, cristiana y musulmana tan sólo son aplicaciones especiales. Es exactamente como si tuviéramos que discutir de matemáticas con un sabio oriental; no habría que pensar en las matemáticas del hombre blanco o del hombre de color, sino tan sólo en las matemáticas en sí. De la misma manera, no es de nuestro dios o el suyo de quien te-

llection, Indian and Platonic (2: 49-65); *Akimcanna: Self-Naughting* (2: 88-106); *Vedic Exemplarism* (2: 177-197).

néis que aprender a hablar con el teólogo oriental, sino de Dios mismo.[10]» Se puede descifrar en tales formulaciones la influencia creciente del racionalismo rígido de Guénon. La comparación de construcciones teológicas con el pensamiento matemático es, más bien, simplista. Por el contrario, el historiador de las religiones está fascinado por la multiplicidad y la verdad de ideas sobre el modo de ser único de Dios, elaborado en el curso de los milenios, ya que cada estructura teológica representa una nueva creación espiritual, un compendio reciente y una mejor aproximación a la realidad última.

Al no examinar las interpretaciones modernas de la tradición, no insistiremos sobre la ambivalencia de este término. Sabemos que la tradición ha sido, incorrectamente, identificada con ideologías políticas reaccionarias, con el antimodernismo, con el descrédito de «la historia», con la exaltación del pasado, con el pesimismo, etc. Podemos reconocer algunos de estos aspectos en la vida y escritos de Coomaraswamy. Sin embargo, no estamos seguros de ver en él a un «pesimista». En todo caso, el pesimismo no caracteriza únicamente a los adeptos a la tradición. Los últimos decenios han estado marcados por un pesimismo y un nihilismo rápidamente crecientes. Se podría casi decir que, a excepción del marxismo y la teología de Teilhard de Chardin, la «era post-histórica» avanza bajo el signo del pesimismo.

Son muchos los obstáculos que impiden la comprehensión y la asimilación de los escritos de Coomaraswamy. Si bien aceptamos su acumulación excesiva de citas y referencias textuales y bibliográficas, quedamos algo desconcertados por el espacio que éstas ocupan. Recordemos tan sólo las notas 22, 24 y 41 –de seis, cinco y ocho páginas respectivamente– en *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government* de 1942. A las quince páginas de su artículo «Svayamatrinna» siguen treinta y seis páginas de notas. Habrá que esperar a que un día alguien

[10] *Selected Papers*, 2: 276.

prepare una edición «didáctica», por lo menos de sus artículos más importantes. Y así mismo que en un futuro próximo aparezca una edición de sus obras completas.

No hay ninguna duda de que Ananda Coomaraswamy fue uno de los sabios más eruditos y creadores del siglo. No es preciso recordar su papel decisivo en la comprensión y valoración del arte indio. Además fue el primero en dotar de pruebas el apoyo de la continuidad entre la India prearia, el vedismo, el brahmanismo y el budismo. Los numerosos paralelos extra-indios que examina en sus exégesis son siempre enriquecedores y clarificadores. Para el historiador de las religiones, como para el orientalista y el historiador del arte, su análisis hermenéutico de imágenes tradicionales, de símbolos y mitos es quizás todavía más estimulante que su reformulación implícita o explícita de la *philosophia perennis.* Una lectura atenta de uno cualquiera de sus artículos importantes es siempre enriquecedora: bajo una masa de citas y referencias textuales, encontramos un buen número de interpretaciones profundas, sutiles e instructivas. Si hubieran sido descubiertas y asimiladas en la época de su publicación, algunos de los viejos malentendidos irritantes que periódicamente obsesionan a algunos historiadores de las religiones habrían sido disipados como conviene.

Henry Corbin (1903-1978) debió su prestigio científico a una serie de ediciones críticas de filósofos y teósofos islámicos, grandes, pero olvidados y a veces totalmente ignorados. Sus ediciones más importantes fueron las de Sohrawardi, Abu Ya'qul Sejestani y Ruzbehan Baqli Shirazi[11].

[11] Ver la bibliografía publicada en los *Mélanges offerts à Henry Corbin* (Teherán 1977), n.os 20, 23, 28, 61.

[12] Ver «la Théologie dialectique et l'histoire», en *Recherches philosophiques,* 3 (1934): 250-284; «Transcendental et existentiel», en *Travaux du 9e Congrès International de Philosophie* (París 1937), 8: 24-31.

Sin embargo, Corbin se sintió desde el comienzo llamado por la filosofía[12] y su primer libro fue una traducción de Heidegger, la primera que apareció en francés (en 1939): *Qu'est-ce que la Métaphysique?* Después de 1946, cuando fue nombrado director del Departamento de Iranología del Institut franco-iranien de Teherán, puesto que ocupó hasta 1970, Henry Corbin extendió cada vez más el campo de sus investigaciones y escritos. Mientras continuaba las sabias ediciones, las traducciones e interpretaciones de sus autores iraníes favoritos, Corbin inauguró en 1949 sus contribuciones anuales a los encuentros de Eranos de Ascona, en donde pronunció conferencias hasta 1977. En los primeros años estudió problemas tales como la iniciación y el hermetismo en Irán, la alquimia de Jabir ibn Hayyan, el ritual sabeo y la exégesis ismailita, el tiempo cíclico en el mazdeísmo y el ismailismo, la Tierra celeste y el cuerpo espiritual en las tradiciones iranias.

Su primer libro importante apareció en 1954[13] y, el mismo año, fue nombrado Director de estudios en la École des Hautes Études (sección de Sciences Religieuses). Las conferencias de Eranos fueron a fin de cuentas desarrolladas y reunidas en una serie de volúmenes[14]. Entre sus otros trabajos habría que hacer una mención especial a su *Histoire de la philosophie islamique, vol. 1. Des Origines jusqu'à la mort d'Averroès*, publicado en París en 1964 en colaboración con S. H. Nasr y Osman Yahya, y

[13] Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, 2 vol. (París, Teherán 1954).

[14] *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn-Arabi* (París 1958); *Terre céleste et corps de résurrection: De l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite* (París 1961); y finalmente en 1971 y 1973, los cuatro volúmenes de *En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques* (Gallimard, París). Ver la competente reseña, aunque más bien severa, de Earle Waugh («En Islam iranien», *History of Religions* 14 [mayo de 1975]: 322-344). A fin de equilibrar la aproximación crítica de Waugh, habría que leer también los comentarios sobre la interpretación de Corbin de sabios islamílogos de otras orientaciones, tales como G. Vajda, Alessandro Bausani o Anne-Marie Schimmel.

la traducción, abundantemente comentada, de quince textos de Sohrawardi, *l'Archange empourpré*, publicada en 1976.

De la misma manera que Coomaraswamy interpretó y revalorizó las artes indias, Corbin descubrió al mundo erudito una tradición filosófica islámica poco conocida e insuficientemente comprendida: el ismailismo y las tradiciones esotéricas en el Irán antiguo y medieval. También como Coomaraswamy, Corbin expandió progresivamente el campo de sus investigaciones: la gnosis, el hermetismo, la teología y la mística judías, la profetología, los orígenes cristianos, las tradiciones iniciáticas medievales, Swedenborg, etc. Pero la inmensa labor que exige descifrar, editar, traducir e interpretar una cantidad considerable de manuscritos no le permitió el placer de estudiar otras tradiciones religiosas. A diferencia de Coomaraswamy, Corbin no incluyó en su «investigación espiritual comparada» los documentos de la India, Tíbet, China, Japón, las «religiones primitivas» ni el folklore.

Nuestra intención no es presentar o evaluar la obra vasta y fascinante de Henry Corbin. Limitaremos nuestras apreciaciones a su comprensión y su reinterpretación de la *theosophia perennis.* A partir de un cierto momento, hacia 1950, Corbin insistió cada vez más en el esoterismo hermético islámico (*shi'ia* y sufismo)[15], subrayando la continuidad entre las viejas tradiciones iranias del ismailismo y del sufismo y poniendo en evidencia las analogías con algunos mitos medievales, algunos símbolos, modelos iniciáticos y organizaciones secretas de Occidente, que Corbin llamaba «caballería espi-

[15] Ver entre otros los artículos siguientes en *Eranos Jahrbuch*: «Épiphanie divine et Naissance spirituelle dans la Gnose ismaélienne», 23 (1955): 141-249; «Sympathie et théopathie chez les "Fidèles d'Amour" en Islam», 24 (1956): 199-301; «L'Intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne», 26 (1958): 57-187; «Quiétude et inquiétude de l'âme dans le soufisme de Ruzbehan Baqli de Shiraz», 27 (1959): 51-194; «L'Imam caché et la Rénovation de l'Homme en Théologie Shi'ite», 28 (1960): 47-108; «Le Combat spirituel du Shi'isme», 30 (1962): 69-126.

ritual»[16]. Es significativo que tal interés por el hermetismo y las tradiciones iniciáticas haya sido «sincrónico» con el descubrimiento y la publicación de los textos secretos gnósticos y esenios, y con un interés creciente, por parte de sabios de disciplinas diversas, por los rituales y símbolos iniciáticos.

Como Coomaraswamy, Corbin no paró de criticar el error reduccionista de numerosos orientalistas, sociólogos e historiadores de la cultura. Pero, a diferencia de Coomaraswamy, pensaba que los sabios y filósofos que no participaban en este error debían abandonar sus posiciones subalternas, aceptadas demasiado precipitadamente en el mundo universitario contemporáneo, y rebelarse contra la dictadura universitaria y cultural del «cientificismo», del «historicismo» y del «sociologismo». En consecuencia, deberían reunirse y formar, no un nuevo tipo de «Sociedad Teosófica», sino un nuevo tipo de universidad en la que los miembros –profesores, estudiantes y oyentes– deberían tener una formación científica comparable a aquella que, hasta fecha reciente, había caracterizado a las universidades europeas. Por esa razón –y con la colaboración de treinta profesores de universidad, la mayor parte de Francia y Alemania–, Corbin fundó en 1970 el Centro Internacional de Investigación Espiritual Comparada. Las reuniones anuales tuvieron lugar en Cambrai (Abadía de Vaucelles) y después en París. Siguiendo el modelo de Eranos, las sesiones fueron publicadas anualmente bajo el título de *Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem.* Hasta el momento han aparecido cuatro volúmenes: 1) *Sciences traditionnelles et sciences profanes* (1974); 2) *Jérusalem, la Cité spirituelle* (1975); 3) *La Foi prophétique et le Sacré* (1976); 4) *Les Pèlerines de l'Orient et les Vagabonds de l'Occident* (1977).

[16] Ver entre otros «De la Gnose antique à la Gnose ismaélienne», *Atti del XII Congresso Volta.* Academia Nazionale dei Lincei (Roma 1961); «Herméneutique spirituelle comparée. I. Swedenborg. II. Gnose ismaélienne», *Eranos Jahrbuch,* 33 (1965): 71-176; «De l'Épopée héroïque à l'Épopée mystique», ibid., 35 (1967): 177-240; «L'Initiation ismaélienne ou l'ésotérisme et le Verbe», ibid., 39 (1970): 41-140; «Juvénilité et chevalerie en Islam iranien», ibid., 40 (1971): 311-353; «Une liturgie shi'ite du Graal», *Mélanges H. Ch. Puech* (París 1974), págs. 81-99.

El propósito de la universidad es restaurar y revivir el estudio de las ciencias tradicionales en Occidente: «El carácter específico de esta Asociación viene señalado en su designación misma: hace del concepto de "caballería espiritual" la norma de sus investigaciones y actividades, y de Jerusalén el "símbolo" místico de encuentros y reagrupaciones de los que espera ser el lugar. Las autocríticas de Occidente, así como las acusaciones en su contra, no tienen nunca en cuenta, porque las ignoran, las tradiciones espirituales de nuestro mundo occidental. La primera causa es que, a diferencia de los grandes sistemas teológicos elaborados por las órdenes religiosas, o a diferencia de los sistemas filosóficos profesados en las universidades, el tesoro de las ciencias espirituales, que podemos agrupar bajo el término más o menos feliz y adecuado de "esoterismo", se halla en un estado de abandono. Muy bien podría hablarse de un ahogo por parte del espíritu canónico y jurídico. El resultado es que ese tesoro ha quedado inservible en las bibliotecas, algunas veces objeto de la curiosidad de eruditos bien intencionados, pero la mayoría de las veces presa de improvisadores sin discernimiento. De ahí la proliferación de pseudo-esoterismos. Es importante, pues, constituir un hogar para esas altas ciencias cuyo abandono y olvido son a la vez la causa y el síntoma de la crisis de nuestra civilización. Con dicho fin, no podemos separar la historia de la filosofía, la historia de las ciencias, la historia de la espiritualidad. Evitar su separación sólo es posible a través de un "renacimiento" que presupone un plan de permanencia transhistórico. Tal es el sentido que damos a la restauración de las ciencias y los estudios tradicionales en Occidente. Esta restauración presupone la conjunción necesaria de las exigencias de la vida espiritual y de los rigores de la investigación científica, tal como las universidades están acostumbradas a conducirla»[17].

[17] Este texto fue, en efecto, escrito por Corbin, pero el programa es compartido por todos los colaboradores de los *Cahiers*, entre los que podemos citar a Ernst Benz, Gilbert Duran, Antoine Faivre, Bernard Gorciex, Jean Servier, Richard Stauffer y Jean-Louis Vieillard-Baron.

En la lección inaugural de la primera sesión, «Science traditionnelle et renaissance spirituelle»[18], Henry Corbin hizo algunas declaraciones precisas concernientes al campo de actividad de ese Centro Internacional de Investigación Espiritual Comparada. Desde el comienzo las investigaciones están limitadas al pequeño grupo de las tres «Religiones del Libro». Tal limitación es comprensible; no obstante es lamentable la ausencia de la religión india u otras religiones asiáticas. En segundo lugar, Corbin declara que el «sentido espiritual», que es el sentido secreto, esotérico, de la Palabra Sagrada, es común a las tres religiones. «Confrontar historia y tradición es en primer lugar afrontar el fenómeno de la Palabra hecha Libro Santo» (ibid., pág. 27). En tercer lugar, resume sus concepciones sobre la historia y las tradiciones espirituales: «El Hombre, Adán, el *Anthrôpos*, ha sido creado en alguna otra parte, digamos en el *Pléroma*, y ha "descendido" a este mundo. Con él, la Palabra, el Verbo, ha descendido a este mundo. Con este descenso da comienzo la historia. El hombre y la palabra han sido capturados en o bajo una cobertura terrestre. De no ser así, no se habrían manifestado a este mundo y la historia no habría comenzado. Habrían permanecido en el estado de destellos de luz imperceptibles. Sin embargo, bajo la cobertura terrestre, gracias a la cual podemos ver y entender, gracias a la cual podemos dar una forma a algo como la historia, vive esa chispa de luz que pertenece a otro mundo. Hasta tal punto que una historia no es verdaderamente comprendida si el hombre no percibe el rastro de esa chispa y la reconoce. (...) Cuando la ha reconocido, cuando ha recordado (*anamnesis*) esa partícula, el hombre experimenta el estado de "aquel que sabe", la *gnôsis* del gnóstico, en el sentido riguroso de la palabra (*gnosis*). Decimos, entonces, que la partícula de luz, exiliada bajo la cobertura terrestre, está salvada en lo sucesivo. Y éste es el sentido profundo de la palabra *gnosis*: un conocimiento salvífico porque no es un conocimiento teórico, porque opera

[18] *Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem*, 1: 25-51.

una transmutación del hombre interior. Es el nacimiento del hombre verdadero, el *Verus homo*» (ibid., pág. 28).

Se reconoce en estas líneas el mito gnóstico central, que jugó un papel importante en los últimos escritos de Corbin, tanto como su docetismo, su revaloración del *Christos Angelos* y su angelología soberbiamente articulada. Es muy verosímil que hablara exclusivamente para sí mismo, pues nada prueba que todos sus colegas participaran de la misma teología.

Más tarde Corbin desarrolló su comprensión de la «ciencia tradicional», reconociendo una deuda hacia sus dos maestros iraníes. Resumiendo, hay tres fuentes de conocimiento: 1) la actividad intelectual (*noûs, intellectus*); 2) el corpus de tradiciones (*hadith*) transmitido desde la época de Mahoma y de los *imames* y que constituye la sustancia de la teología positiva; 3) la revelación interior, la percepción visionaria, la adivinación por «la imaginación activa», de la que el contenido es lo suprasensible, lo oculto, lo esotérico. Todas esas fuentes de conocimiento son válidas y reúnen las tres disciplinas de la filosofía, la teología y la teosofía (ibid., pág. 35). En resumen, para Corbin, la *teosophia perennis* es en primer lugar la percepción visionaria del mundo intermedio «que en árabe se designa como *'alam al-mithal*, que me ha sido necesario traducir por *mundus imaginalis*, el mundo *imaginal*, para diferenciarlo bien del *imaginario*» (ibid., pág. 38).

En la «Jerusalén espiritual», las tres ramas de la tradición abrahámica viven conjuntamente y Jerusalén es, en consecuencia, «el lugar espiritual, esotérico, del ecumenismo abrahámico» (ibid., pág. 45). Además –razona Corbin– ciertas tradiciones juánicas sustituyen una relación de amistad por una relación de servidumbre entre el hombre y Dios. «En lo sucesivo la relación entre el hombre y su Dios es la de una servidumbre caballeresca. En definitiva, dicha relación produce la transformación de la caballería guerrera en caballería mística» (ibid., pág. 46). Corbin concluye: «Acabo de intentar desentrañar el tipo de sabio que, en la medida en que corresponde a la idea de heredero legítimo (de la tradición abrahámica esotérica), puede asumir la vocación de caballero espiritual. Éste ofrece

un fuerte contraste con el tipo de hombre para quien la intelectualidad se desarrolla en la ignorancia de toda espiritualidad, porque aquél es a la vez hombre de sabiduría y hombre de deseo, porque para él la vida y la búsqueda intelectual no deberían jamás estar aisladas de la vida y la búsqueda espiritual» (ibid., pág. 49).

No tenemos espacio para examinar aquí las contribuciones de otros autores, y del mismo Corbin, a los cuatro volúmenes de los *Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem*. Lo que más interesa al historiador de las religiones es el resurgimiento de una cierta tradición esotérica en un grupo de sabios y pensadores europeos que representan a numerosas universidades ilustres. Nos recuerda acontecimientos análogos en los medios eruditos y académicos de los siglos XVII y XVIII[19].

[19] Ver M. Eliade, *Forgerons et Alchimistes* (2.ª ed. aumentada, París 1956), págs. 181 y ss.

Ananda K. Coomaraswamy y Henry Corbin: a propósito de la *Theosophia perennis*

Trad. de: «Ananda K. Coomaraswamy et Henry Corbin: à propos de la Theosophia perennis», en *Briser le toit de la maison*, obra dirigida por Alain Paruit, Gallimard, París 1985, págs. 281-294.

1.ª ed. en: *History of Religions*, vol. 19, n.° 2 (1979).

Sobre Ananda K. Coomaraswamy: «Recibo una carta de Ananda K. Coomaraswamy; la primera desde 1940. Me dice que me envía sus libros y estudios publicados desde entonces, y que espera volverme a encontrar en los Estados Unidos, en 1947-1948. Pues, añade, en diciembre de 1948 regresará definitivamente a la India. Es decir, presumo, que dejará los Estados Unidos a partir de los setenta años; renunciará a escribir, publicar, romperá todo contacto con el mundo y la cultura para inaugurar la última etapa que conoce la tradición hindú, *vanaprashta*, el retiro, el aislamiento "en el bosque"» (*Frag. J. I*, 14 de octubre de 1946, pág. 42).

«...Al final del día me sumerjo en la biografía de Ananda Coomaraswamy. Ya tenía una cierta idea por la lectura de los capítulos que Roger Lipsey me había enviado en manuscrito, hace siete u ocho años. También me acuerdo de las primeras cartas que recibí de Coomaraswamy en los años treinta. Le había enviado un ejemplar de *Yoga, essai sur les origines de la mystique indienne.* Me hizo notar, con toda la razón, que la palabra "mística" estaba mal escogida, pues el yoga era algo "muy distinto". Yo le había pedido su colaboración para la revista *Zalmoxis* y él aceptó de entrada. En efecto, le gustaba dar sus artículos a pequeñas revistas más o menos oscuras, publicadas en el sur de la India, Ceilán, Portugal... Me mandó el manuscrito de un artículo admirable: "The Philosophy of Mediaeval and Oriental Art", que Lipsey ha vuelto a publicar en el primer volumen de los *Selected Papers*. Luego, tres o cuatro días más tarde, empezó a enviarme carta tras carta, todas muy breves, para indicarme una modificación del texto, añadir una cita, rectificar una nota bibliográfica, etc. Incluso después de que su artículo hubiera sido compuesto, reincidió y refundió considerablemente las pruebas. La publicación de otro de sus artículos, también magnífico, "Svayamatrinna: Janua Coeli", todavía fue más épico. Ne-

cesitaría decenas de páginas para contar lo que fue una verdadera aventura: los añadidos se contaban por decenas, y fueron necesarios varios juegos de pruebas. Luego, me marché a Londres. Estando terminada la composición del segundo volumen de *Zalmoxis*, el plomo fue fundido. Cuando un año más tarde hubo que recomponerlo, no se encontró el manuscrito y se tuvieron que utilizar las pruebas. Pero numerosas correcciones resultaban ilegibles y el artículo apareció con mutilaciones que en algunos lugares lo hacían incomprensible. No por eso dejé de enviarle las separatas al autor, primero desde Lisboa, en 1941-1942, luego desde París, en 1945, pero me daba un poco de vergüenza. Por suerte, casi la totalidad de ejemplares de *Zalmoxis* I y II fue destruida con los bombardeos americanos de 1944» (*Frag. J. II*, 8 de diciembre de 1977, págs. 347-348).

«En un texto de Corbin (su intervención en el Congreso de Ginebra, en septiembre de 1966) encuentro estas citas: "Recita el Corán como si no hubiera sido revelado más que para ti mismo" (Sohrawardi). "Si el sentido del Corán se limitase a las circunstancias y a los personajes en presencia de los cuales ha sido revelado, hace tiempo que el Corán estaría muerto" (Baquir Imam, s. VIII). Estos dos textos podrían justificar, por sí mismos, la hermenéutica histórico-religiosa que intentamos algunos de nosotros (Corbin, Ricœur, yo, ¿quién más todavía "por el momento"?). Punto de partida: una revelación, aunque efectuada en un momento histórico bien delimitado, es siempre transhistórica, "universal" y susceptible de interpretaciones personales. De hecho, el término "interpretaciones" no es muy preciso: se trata de una "transmutación" de la persona que recibe, interpreta y asimila la revelación. Por mi parte, voy todavía más lejos: "la hermenéutica creadora" de la que yo hablo en tantos de mis estudios recientes provoca las transmutaciones equivalentes aun cuando estamos confrontados no a una "revelación" del género de la del Corán, sino también a las formas religiosas exóticas (India, etc.) o "arcaicas" ("primitivas")» (*Frag. J. I*, Santa Bárbara, 5 de febrero de 1968, págs. 547-548).

«...En cuanto termino, recibo una llamada telefónica de Cioran, que me anuncia la muerte de Henry Corbin. Siento que me invade una gran tristeza, como si toda una faceta de nuestra vida, la de Christinel y la mía, acabara de derrumbarse. Henry no era solamente un amigo, era ante todo un testigo. A las cinco, cuarta sesión de grabación con Olender. Una verdadera catástrofe. Al cabo de un cuarto de hora, tengo que renunciar. Por la noche, voy a ver a Stella. Henry no sabía que tenía un cáncer y que estaba condenado. La misma Stella sólo lo supo desde hacía algunos meses, cuando el médico creyó oportuno prevenirla. Henry no había sufrido. Murió con serenidad, seguro de que su ángel guardián le esperaba (7 de octubre). No dejo de pensar en Henry. Acababa de cumplir setenta y cinco años. Ha muerto habiendo cumplido más o menos todo aquello que había querido realizar. En cuanto a lo que le faltaba, es probable que no hubiera dejado de hacerlo, si hubiera tenido aún algunos años ante él. Velada en casa de Barbaneagra. Más de cuarenta personas presentes. Abatimiento, cansancio, tristeza» (*Frag. J. II*, 8 de octubre de 1978, pág. 391).

Cronología

1907 9 de marzo: nace Mircea Eliade en Bucarest, segundo hijo del capitán Gheorghe Eliade y de Joana Stoenesco.

1921 publicación del primer artículo, «Cómo descubrí la piedra filosofal», en *Ziarul Stiintelor Populare.*

1921-1923 colaboración en numerosas revistas con artículos de divulgación científica (entomología, alquimia, orientalismo, historia de las religiones), impresiones de viaje por los Cárpatos y el Danubio, relatos breves y ensayos de crítica literaria.

1923-1925 aprende italiano para leer a Papini e inglés para leer a Müller y Frazer. Inicia el estudio de hebreo y persa.

1924-1925 escribe la novela autobiográfica *Novela de un joven miope.*

1925 se matricula en la Facultad de Letras y Filosofía de la Universidad de Bucarest.

1926 funda la *Revista Universitaria.* Inicia colaboraciones regulares en el diario *Cuvântul* (la Palabra).

1927 marzo-abril: primer viaje a Italia, donde conoce a Papini en Florencia.
julio-agosto: viaje a Austria y Suiza.

1928 enero: escribe *Gaudeamus*, continuación de *Novela de un joven miope.*
abril-junio: estancia en Roma, donde trabaja en su tesis de licenciatura (*La filosofía italiana de Marsilio Ficino a Giordano Bruno*). Después de leer *A History of Indian Philosophy,* Eliade escribe al profesor Surendranath Dasgupta para comunicarle su deseo de trabajar con él en la Universidad de Calcuta. Escribe también al maharaja Manindra Chandra Nandy de Kassimbazar, que había patrocinado los comienzos científicos de Dasgupta.
junio: regreso a Bucarest.
septiembre: respuesta de Dasgupta y del maharaja que le promete una beca para su estancia en la India.
octubre: licenciatura en Filosofía.
20 de noviembre: partida para la India.
25 de noviembre-5 de diciembre: viaje por Egipto.
17-20 de diciembre: desembarco en Colombo y visita a Ceilán.
21 de diciembre: llegada a Madrás, donde se entrevista con el profesor Dasgupta.

26 de diciembre: llegada a Calcuta, a la pensión anglo-india en 82 Ripon Street.

1929 enero-junio: cursos de Dasgupta y estudio de sánscrito.
marzo: viaje a Benarés, Allahabad, Agra, Jaipur.
julio: estancia en Darjeeling y viaje al Sikkim.
agosto: termina la novela *Isabel y las aguas del diablo*, publicada al año siguiente en Bucarest.
septiembre-diciembre: Dasgupta le sugiere la conveniencia de trabajar con un *pandit* para acostumbrarse a conversar en sánscrito con los religiosos hindúes.

1930 enero-septiembre: vive en casa de Dasgupta, 120 Bakulbagan Street, en el barrio indio de Bhovanipore. Análisis textual de *Patañjali*.
febrero: fija el tema de su tesis doctoral: la historia comparada de las técnicas del yoga.
junio-julio: Dasgupta le dicta su libro sobre la filosofía de las *Upaniṣads*. Publicación de los primeros estudios sobre las filosofías y religiones indias (*Revista de Filozofie* de Bucarest y *Ricerche Religiose* de Roma).
septiembre: tensiones en la casa de Dasgupta. Marcha a Hardwar, en el Himalaya occidental.
octubre: se instala en un *kutiar* de Rishikesh y durante seis meses practica yoga bajo la dirección del *swami* Shivanananda.
diciembre: visita a varios yoguis de la Laksmanjula y conversa con los peregrinos que regresan de Badrinath.

1931 enero-marzo: meditaciones y prácticas de yoga. Regreso a Calcuta.
abril-noviembre: trabaja en la Biblioteca de la Asiatic Society de Bengala y entabla amistad con el bibliotecario, el tibetanista Johan van Manem.
diciembre: regreso a Bucarest para cumplir el servicio militar.

1932 enero-noviembre: servicio militar en el 1er Regimiento de Artillería Antiaérea. Redacción de su tesis sobre yoga.

1933 enero: presenta a un concurso de novelas inéditas el manuscrito de *Maytreyi*.
marzo: la novela es premiada y publicada en mayo; obtiene un gran éxito de crítica y público.
junio: doctorado en filosofía. El tribunal le aconseja publicar la tesis en francés.
noviembre: designado ayudante de Nae Ionesco, profesor de Lógica y de Metafísica. Curso sobre «El problema del mal en la filosofía india».

1934 enero: matrimonio con Nina Mares. Publicación de dos novelas: *El retorno al paraíso* y *La luz se apaga*, una recopilación de artículos, *Oceanografía* y un libro de viajes (*India*).
agosto: estancia en Berlín para consultas sobre yoga.
noviembre: curso sobre «La salvación en las religiones orientales».

1935 seminario sobre la *Docta ignorantia* de Nicolás de Cusa. Publicación de *Alquimia asiática* y del diario indio *Cantera.*
agosto: estancia en Berlín para consultas sobre Cosmología y Alquimia babilónicas. Curso sobre «Las Upaniṣads y el budismo».
1936 seminario sobre el Libro x de la *Metafísica* de Aristóteles.
junio: edición crítica de la obra de B.-P. Hasdeu. Publicación de *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (París-Bucarest).
julio-agosto: viaje a Londres, Oxford y Berlín.
1937 curso sobre «El simbolismo religioso». Publicación de la edición de la obra de Hasdeu y *Cosmología y alquimia babilónicas.*
1938 curso sobre «Historia del budismo». Preparación del primer volumen de *Zalmoxis. Revue des Études religieuses*, en colaboración con R. Pettazzoni, J. Przyluski, Ananda K. Coomaraswamy, etc.
verano: como consecuencia de su rechazo a firmar una declaración fue internado en el campo de Miercurea-Ciucului, donde escribe la novela *Boda en el cielo.*
otoño: trasladado debido a una hemoptisia al sanatorio, que abandonó el 25 de noviembre.
noviembre: publicación de *Boda en el cielo.*
1939 primavera: aparición del primer número de *Zalmoxis* (se encarga de la difusión de la revista la editorial orientalista Paul Geuthner de París).
verano: preparación del segundo número de *Zalmoxis* (que aparecerá en 1940).
otoño: publicación de *Fragmentarium* (ensayos).
1940 marzo: es designado agregado cultural de la legación real de Rumanía en Londres.
abril-septiembre: Londres.
septiembre: evacuado a Oxford.
1941 enero: nombrado consejero cultural de la legación real de Rumanía en Lisboa.
10 de febrero: llega a Lisboa, donde permanecerá hasta septiembre de 1945.
1943 publicación de *Los rumanos, latinos de oriente.*
1944 noviembre: muere su esposa Nina.
diciembre: se instala en Cascais, aldea de pescadores cerca de Lisboa.
1945 redacta en rumano *Prolegómenos a la historia de las religiones*, comenzada en Oxford en 1940-1941, que aparecerá en 1949 bajo el título *Tratado de Historia de las Religiones.*
septiembre: llega a París con la hija de Nina, Adalgiza.
noviembre: invitado por el profesor Dumézil, da un curso libre en la École des Hautes Études (los tres primeros capítulos del *Tratado*).
diciembre: miembro de la Societé Asiatique.
1946-1949 vive en el Hotel de Suède, rue Vaneau. Reencuentro con los amigos de Bu-

carest: E. M. Cioran, Eugène Ionesco, Nicolás Herescu. Colaboración en las revistas *Critique, Revue de l'Histoire des Religions, Comprendre*, etc.

1947 primavera: curso libre en la École des Hautes Études sobre «El mito del eterno retorno».

1948 primavera: Gallimard publica *Techniques du Yoga*.
junio: participación en el Congreso Internacional de Orientalistas en París.
otoño: funda *Luceafarul*, revista de los escritores rumanos en el exilio.

1949 primavera: publica *El mito del eterno retorno* en Gallimard.
invierno: Gustave Payot publica el *Tratado de Historia de las Religiones*, con prólogo de Georges Dumézil.

1950 9 de enero: matrimonio con Christinel Cotesco.
primavera: viaje a Italia con su mujer.
marzo: conferencias en la Universidad de Roma, invitado por los profesores Pettazzoni y Tucci.
agosto: primera conferencia Eranos en Ascona, donde Eliade conoce a Jung, Scholem, Van der Leeuw, Massignon, etc.
septiembre: participa en el Congreso Internacional de Historia de las Religiones en Amsterdam.

1951-1955 beca de investigación de la Fundación Bollingen de Nueva York (200 $ mensuales). Amistad con Henry Corbin, Jean Danielou, Jean Gouillard, Luc Badesco, etc. Conferencias en las universidades de Roma, Padua, Estrasburgo, Munich, Friburgo, Lund, Upsala.
Principales publicaciones: *El chamanismo, Imágenes y símbolos, El Yoga, Herreros y alquimistas, Forêt Interdite* (novela traducida por Allain Guillermou del manuscrito rumano).
Participa en el Congreso de Historia de las Religiones en Roma.

1956 septiembre: marcha a los Estados Unidos.
octubre-noviembre: Haskell Lectures en la Universidad de Chicago, invitado por Joachim Wach, sobre el tema «Modelos de iniciación» (*Iniciaciones místicas*, publicado en París en 1959).
octubre-junio 1957: profesor visitante de Historia de las Religiones en la Universidad de Chicago.

1957 marzo: puesto de profesor titular y director del Departamento de Historia de las Religiones y profesor del Commitee of Social Thought de la Universidad de Chicago.

1958 enero: curso en la Universidad de Chicago.
junio: regreso a París.
agosto-septiembre: participación en el Congreso Internacional de Historia de las

Religiones en Tokio y visita Japón en compañía de su colega de Chicago el profesor Joseph Kitagawa y Raffaele Pettazzoni.
octubre: regreso a Chicago. Aparición de cuatro obras en versión inglesa: *Patterns in Comparative Religions* (Tratado de Historia de las Religiones), *Yoga, Birth and Rebirth* (Iniciaciones místicas) y *The Sacred and the Profane* (Lo sagrado y lo profano).

1959 Eliade enseña durante dos trimestres al año en la Universidad de Chicago, dirige tesis doctorales durante el tercer trimestre y pasa sus vacaciones de verano en Europa.

1960 septiembre: participa en el Congreso de Historia de las Religiones en Marburgo. Funda con Ernst Jünger la revista *Antaios* (Stuttgart, 1969-1971, 12 vols.).

1965 febrero-marzo: viaje a México y curso sobre «Las religiones indias» en el Colegio de México.

1966 mayo: miembro de The American Academy of Arts and Sciences.
junio: doctor honoris causa por la Universidad de Yale.

1969 publicación de *Myths and Symbols*, Studies in Honor of Mircea Eliade (Universidad de Chicago).
abril-mayo: viaje a Argentina y conferencias en la Universidad de La Plata.
22 de abril: doctor honoris causa por la Universidad de La Plata.
7 de mayo: profesor extraordinario de la Escuela de Estudios Orientales de la Universidad de San Salvador.
18 de mayo: doctor honoris causa por el Ripon College.

1970 7 de enero: doctor honoris causa por la Loyola University (Chicago).
agosto-septiembre: viaje por Suecia y Noruega. Participa en el Congreso Internacional de Historia de las Religiones en Estocolmo.

1971 doctor honoris causa por el Boston College.

1972 17 de mayo: doctor honoris causa por La Salle College.

1973 agosto: viaje por Finlandia. Participa en el Coloquio de Historia de las Religiones en Turku.
otoño: Gallimard publica *Fragments d'un Journal* (traducido del rumano por Luc Badesco).

1974 termina el primer tomo de la *Historia de las creencias y las ideas religiosas* (publicado en 1976).

1975 16 de agosto: doctor honoris causa por la Universidad de Lancaster.
septiembre: miembro de la Academia Real de Bélgica.

1976 14 de febrero: doctor honoris causa por la Universidad de la Sorbona, París.

1978 L'Herne le dedica un monográfico dirigido por Constantin Tacu. Publicación de *L'épreuve du Labyrinthe. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet.*

1979 Eliade acepta la dirección general de *The Encyclopaedia of Religion.*

1980 publicación del primer tomo de sus *Memorias*.

1981 publicación del segundo tomo de los *Diarios*.
septiembre: viaje a Italia y último encuentro con Tucci.

1984 junio: viaje a Italia. Premio Dante Alighieri.

1985 creación de la Mircea Eliade Chair for the History of Religions en la Universidad de Chicago.

1986 14 de abril: hospitalizado en el Bernard-Mitchel, cuidados intensivos, debido a una congestión cerebral.
18 de abril: diagnosis de cáncer y estado de coma.
22 de abril: muerte de Eliade.
24 de abril-1 de mayo: Ioan P. Couliano escribe «Les derniers jours de Mircea Eliade. Mahaparanirvana», publicado como anexo en *Mémoire* II, págs. 243-251.

Bibliografía

Textos de Mircea Eliade

Isabel si Apele Diavolului (Isabel y las aguas del diablo), Editura Nationala Ciornei, Bucarest 1930.

Soliloquii (Soliloquios), Editura Cartea cu Semne, Bucarest 1932.

Intr'o mânastire din Himalaya (En un monasterio del Himalaya), Editura Cartea Romaneasca, Bucarest 1932.

Maitreyi, Editura Cultura Nationala, Bucarest 1933. *La nuit bengali*, trad. de A. Guillermu, Gallimard, París 1950. *La noche bengalí*, trad. de Manuel Peyrou, Emecé Editores, Buenos Aires 1951.

Intoarcerea din Rai (El retorno del paraíso), Editura Nationala Ciornei, Bucarest 1934.

Lumina ce se stinge (La luz que se apaga), Editura Cartea Romaneasca, Bucarest 1934.

Oceanografie (Oceanografía), Editura Cultura Poporului, Bucarest 1934. *Océanographie*, trad. de Alain Paruit, L'Herne, París 1993.

India, Editura Cugetarea, Bucarest 1934, 2ª ed. 1935. *L'Inde*, trad. de Alain Paruit, L'Herne, París 1988. *India*, trad. de F. Del Fabbro y C. Fantecchi, Bollati-Boringhieri, Turín 1991.

Alchimia Asiatica, Editura Cultura Popolurui, Bucarest 1934. *L'Alchimie Asiatique*, trad. del rumano por Alain Paruit, L'Herne, París 1990. *Alquimia asiática*, Paidós, Barcelona 1994.

Santier (Cantera), Editura Cugetarea, Bucarest 1935.

Huliganii, Editura Nationala Ciornei, Bucarest 1935. *Les hooligans*, trad. de Alain Paruit, L'Herne, París 1987.

Domnisoara Christina, Editura Cultura Nationala, Bucarest 1936. *Mademoiselle Christina*, trad. de Claude Levenson, L'Herne, París 1979. *La señorita Cristina*, Barcelona 1994.

Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne, Paul Geuthner, París 1936.

Sarpele (La serpiente), Editura Nationala Ciornei, Bucarest 1937. *Andronique et le serpent*, trad. de C. Lebenson, L'Herne, París 1979.

Scrieri literari, morale si politice de B.-P. Hasdeu (Escritos de B.-P. Hasdeu), edición, introducción, comentarios y bibliografía, 2 vols., Editura Fundatia Regala Pentru Arta si Literatura, Bucarest 1937.

Cosmologie si Alchimie Babiloniana, Editura Vremea, Bucarest 1937. *Cosmologie et Al-*

chimie Babiloniennes, Gallimard, París 1991. *Cosmología y alquimia babilónicas,* trad. de I. Arias Pérez, Paidós, Barcelona 1993.

Nunta in Cer, Editura Cugetarea, Bucarest 1938. *Noces au Paradis,* trad. de Marcel Ferrand, L'Herne, París 1981. *Boda en el cielo,* trad. de J. Garrigós, Ronsel, Barcelona 1995.

Fragmentarium, Editura Vremea, Bucarest 1939. *Fragmentarium,* trad. de Alain Paruit, L'Herne, París 1989.

Secretul Doctorului Honigberger, Editura Socec, Bucarest 1940. *El secreto del doctor Honigberger,* en *Medianoche en Serampor,* trad. de Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona 1981, 2.ª ed. 1983.

Salazar si revolutia in Portugalia (Salazar y la revolución en Portugal), Editura Gorjan, Bucarest 1942.

Mitul Reintegrarii (El mito de la reintegración), Editura Vremea, Bucarest 1942. *Il mito della Reintegrazione,* Jaka Book, Milán 1989.

Comentarii la legenda Mesterului Manole (Comentarios a la leyenda del Maestro Manole), Editura Publicon, Bucarest 1943. Publicado en *De Zalmoxis à Gengis-Khan,* Payot, París 1970 y en *Il riti del costruire,* trad. de Roberto Scagno, Jaka Book, Milán 1990.

Insula lui Euthanasius (La isla de Eutanasio), Editura Fundatia Regala, Bucarest 1943.

Os Romenos, latinos do Oriente, trad. del manuscrito francés por E. Navarro, Livraria Clasias Editora, Lisboa 1943. *Los rumanos. Breviario histórico,* Editorial Estylos, Madrid 1943.

Techniques du yoga, Gallimard, París 1948, 2.ª ed. 1975 revisada y aumentada. *Técnicas del yoga,* trad. de O. Andrieu, Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires 1961.

Traité d'histoire des religions, Payot, París 1949, 8.ª ed. 1975. *Tratado de Historia de las Religiones,* trad. de Asunción Medinaveitia, Madrid 1954, Cristiandad, Madrid 1974, 2.ª ed. 1981; trad. de Tomás Segovia, Ediciones Era, México 1972.

Le mythe de l'éternel retour, Gallimard, París 1949, 2.ª ed. 1975. *El mito del eterno retorno,* trad. de R. Anaya, Alianza-Emecé, Madrid-Buenos Aires 1952, 4.ª ed. 1982.

Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, Payot, París 1951, 3.ª ed. corregida y aumentada 1972. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis,* trad. de Ernestina de Campourcin, Fondo de Cultura Económica, México y Buenos Aires 1960; nueva ed. aumentada, 1976, y reimpr. hasta 1993.

Ifigenia (drama en tres actos), Editura Cartea Pribegiei, Valle Hermoso 1951.

Images et Symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux, Gallimard, París 1952, 2.ª ed. 1965, 3.ª ed. 1970. *Imágenes y Símbolos,* trad. de Carmen Castro, Taurus, Madrid 1955 y reimpr. hasta 1983.

Le Yoga. Immortalité et Liberté, Payot, París 1954, 5.ª ed. corregida y aumentada 1975. *Yoga. Inmortalidad y Libertad,* trad. de S. de Aldecoa, Ed. La Pléyade, Buenos Aires 1977; trad. de Diana Luz Sánchez, F. C. E., México 1991.

Forêt Interdite, trad. del rumano por A. Guillermu, Gallimard, París 1955.

Noaptea de Sânziene, Ion Cusa, París 1971.

Forgerons et Alchimistes, Flammarion, París 1956, nueva ed. aumentada 1977. *Herreros y alquimistas*, Taurus, Madrid 1959, 2.ª ed. 1974.

Minuit à Serampore, trad. del alemán por A.-M. Schmidt, Stock, París 1956. *Nächte in Serampore (Secretul Doctorului Honigberger*, trad. del rumano por G. Spalmann, Barth, Munich 1953). *Medianoche en Serampor*, trad. de Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona 1981; 2.ª ed. 1983.

Le Sacré et le Profane, Gallimard, París 1956, reimpr. 1975. *Lo sagrado y lo profano,* trad. de Luis Fdez. Gil, Ediciones Guadarrama, Madrid 1967, y Labor, Barcelona 1992.

Mythes, Rêves et Mystères, Gallimard, París 1957, reimpr. 1970. *Mitos, sueños y misterios*, trad. de Lysandro Z. D. Galtier, Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires 1961; trad. de Mariana de Alburquerque, Grupo Libro 88, Madrid 1991.

Birth and Rebirth. The Religious Meaning of Initiation in Human Cultures, trad. de Willart R. Trask, Harper, Nueva York 1958. *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Gallimard, París 1959. Nueva ed. con el título *Initiation, Rites, Sociétés secretès*, París 1976. *Iniciaciones místicas,* trad. de M. Díaz, Taurus, Madrid 1975, reimpr. hasta 1989.

Méphistophélès et l'Androgyne, Gallimard, París 1962, reimpr. 1970. *Mefistófeles y el Andrógino,* trad. de Fabián García Prieto, Ediciones Guadarrama, 1969, y Labor, Barcelona 1984.

Patanjali et le Yoga, Du Seuil, París 1962, nueva ed. corregida 1976. *Patañjali y el yoga*, trad. de Juan Valmard, Paidós, Barcelona 1987.

Nuvele (Relatos cortos), Editura Destin, Madrid 1963.

Aspects du mythe, Gallimard, París 1963, nueva ed. 1973. *Mito y realidad,* trad. de Luis Fdez. Gil, Ediciones Guadarrama, Madrid 1968, 2.ª ed. 1973.

The History of Religions. Essays in Methodology, eds. de M. Eliade y Joseph Kitagawa, The University of Chicago Press, Chicago 1965. *Metodología de la historia de las religiones*, trad. de S. Chedid y E. Masullo, Paidós, Barcelona 1986.

Amintiri: I. Mansarda (*Autobiografía: I. La buhardilla*), Editura Destin, Madrid 1966.

From Primitives to Zen. A Thematic Sources Book on the History of Religions, Harper, Londres-Nueva York 1967, nueva ed. 1974.

Pe Strada Mantuleasa, Caitele Inorugului, París 1968. *Le vieil homme et l'officier,* trad. del rumano de A. Guillermu, París 1977. *El viejo y el funcionario*, trad. de A. Rauta, Laia, Barcelona 1984.

The Quest. History and Meaning in Religion, Chicago University Press, Chicago y Londres 1969. *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Gallimard, París 1971. *La búsqueda*, trad. de D. Sabanes de Plou y M. T. La Valle, Ediciones Megalópolis, Buenos Aires 1971.

La Tiganci si alte povestiri (Entre los bohemios), Editura Pentru Literatura, Bucarest 1969.

De Zalmoxis à Gengis Kahn. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale, Payot, París 1970. *De Zalmoxis a Gengis-Kahn*, trad. de Jesús Valiente Malla, Cristiandad, Madrid 1985.

Religions australiennes, trad. del inglés por L. Jospin, Payot, París 1972. *Australian Religions*, Cornell University Press, Ithaca-Londres 1973. *Introducción a las religiones de Australia*, trad. de I. Pardal, Amorrortu Editores, Buenos Aires 1975.

Fragments d'un Journal I, trad. del rumano por Luc Badesco, Gallimard, París 1973. *Fragmentos de un diario*, trad. de Isabel Pérez Villanueva, Espasa Calpe, Madrid 1979.

Histoire des croyances et des idées religieuses I: De l'Âge de la pierre aux mystères d'Eleusis, Payot, París 1976. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas I: De la Prehistoria a los misterios de Eleusis*, Cristiandad, Madrid 1978; *II. De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*, Cristiandad, Madrid 1979; *III. De Mahoma a las teologías ateas contemporáneas*, 1983; *IV. Las religiones en sus textos*, 1980, Cristiandad, trad. Jesús Valiente Malla.

Occultism, Witchraft and Cultural Fashions. Essais in Comparative Religions, Chicago University Press, Chicago y Londres 1976. *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, trad. del inglés por Jean Malaquais, Gallimard, París 1978. *Ocultismo, brujería y modas culturales*, trad. de E. Butelman, Marimar, Buenos Aires 1977.

In curte la Dionis (En la corte de Dioniso), Caietele Inorogului, París 1977.

L'épreuve du labyrinthe. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet, Pierre Belfond, París 1979. *La prueba del laberinto*, trad. de Jesús Valiente Malla, Cristiandad, Madrid 1980.

Les promesses de l'équinoxe. Mémoire I, 1907-1937, trad. del rumano por Constantin N. Grigoresco, 1980. *Memoria I, 1907-1937. Las promesas del equinoccio*, trad. de C. Peraita, Taurus, Madrid 1982.

Le temps d'un centenaire, trad. del rumano por Alain Paruit, Gallimard, París 1981.

Fragments d'un Journal II. 1970-1978, trad. del rumano por C. Grigoresco, Gallimard, París 1981.

Uniformes de général, trad. del rumano por Alain Paruit, Gallimard, París 1981.

Les dix-neuf roses, trad. del rumano por Alain Paruit, Gallimard, París 1982.

Les trois graces, trad. del rumano por Marie-France Ionesco y Alain Paruit, Gallimard, París 1984. *El burdel de las gitanas*, trad. de M.ª T. Gallego y M.ª I. Reverte, Siruela, Madrid 1994.

The Encyclopedia of Religion, ed. in Chief Mircea Eliade, MacMillan, Nueva York 1987 y ss., 16 vols.

Les Moissons du solstice. Mémoire II. 1937-1960, trad. del rumano por Alain Paruit, Gallimard, París 1988.

Fragments d'un Journal III. 1979-1985, trad. del rumano por Alain Paruit, Gallimard, París 1991.

À l'ombre d'une fleur de Lys, trad. del rumano por Alain Paruit, Gallimard, París 1985.

Briser le toit de la maison. La créativité et ses symboles, dirigida por Alain Paruit, Gallimard, París 1986.

Le roman de l'adolescent myope, trad. del rumano por Irina Mavrodin, Actes du Sud, Arles 1992.

Gaudeamus, trad. del rumano por Irina Mavrodin, Actes du Sud, Arles 1992.

Contributions à la philosophie de la Renaissance suivi de l'Itinéraire Italien, trad. del rumano por Alain Paruit, Gallimard, París 1992.

Mircea Eliade/Raffaele Pettazzoni, *L'histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance 1926-1959*. Edición original de Natale Spineto, Les Éditions du Cerf, París 1994.

Selección de estudios sobre Mircea Eliade

Allen, Douglas, *Structure and Creativity in Religion: Mircea Eliade's Phenomenology and New Direction*, Mouton, La Haya 1977.

Altizer, Thomas J. J., *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, The Westminster Press, Filadelfia 1963.

Culianu, Joan, *Mircea Eliade*, Cittadella Editrice, Asís 1977.

Dudley III, Guilford, *Religion on Trial: Mircea Eliade and his Critics*, Temple University Press, Filadelfia 1977.

Girardot, Norman J. y **Ricketts, Mac Linscott** (eds.), *Imagination and Meaning: The Scolarly and Literary Worlds of Mircea Eliade*, Seabury Press, Nueva York 1982.

Gnoli, Gherardo (ed.), *Mircea Eliade e le religioni asiatiche*, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma 1989.

Kitagawa, Joseph y **Long, Charles** (eds.), *Myth and Symbol: Studies in Honor of Mircea Eliade*, University of Chicago Press, Chicago 1969.

Marino, Adrian, *L'Herméneutique de Mircea Eliade*, Gallimard, París 1981.

Mircea Eliade, Cahier de l'Herne, dirigido por Constantin Tacu, con la colaboración de Georges Banu y Marie-France Ionesco, L'Herne, París 1978.

Olson, Carl, *The Theology and Philosophy of Eliade*, MacMillan, Londres 1992.

Ricketts, Mac Linscot, *Mircea Eliade: The Romanian Roots, 1907-1945*, Columbia University Press, Nueva York 1988.

Saliba, John A., *«Homo religiosus» in Mircea Eliade: An Anthropological Evaluation*, Brill, Leiden 1976.

ISBN: 84-7844-293-6
Depósito legal: M-8.924-2005
Impreso en Gáez, S. A.

Del Cielo y del Infierno

El concepto del alma
en la antigua Grecia

Los dioses de Grecia

Orfeo y la religión griega

La presencia de Śiva

El diagrama del Primer Evang

El templo del cosmos

Fundamentos de la vía medi

El legado secreto de los cátar

Eleusis

Mitos hindúes

El mito de la diosa

Las Musas

Figuras del destino. Mitos
y símbolos de la Europa medieval

El vuelo mágico es el viaje iniciático a través de los tres mundos: tierra, infierno y cielo. A partir de testimonios de técnicas chamánicas recogidas en las más diversas tradiciones y culturas arcaicas, Mircea Eliade reconstruye su significado para nuestra civilización, que vive en el olvido de toda vivencia de lo sagrado. Esta necesidad de superación humana y de trascendencia constituye el tema común de los diversos ensayos reunidos en este volumen escritos por Eliade entre 1934, después de su viaje a la India, y 1986, fecha de su muerte. El carácter polifacético de Eliade, novelista y profesor de la Universidad de Chicago, queda manifiesto en esta edición, que recoge tanto algunos de sus escritos ensayísticos y eruditos como noticias autobiográficas y diarios. Los primeros abarcan campos muy diversos, desde las culturas primitivas hasta las esculturas modernas de su compatriota el escultor Constantin Brancusi; las notas autobiográficas se refieren, sobre todo, al entorno cultural en el que vivió: sus encuentros con Carl Gustav Jung, Ernst Jünger, Henry Corbin, Ananda Coomaraswamy, etc. El conjunto de textos que reúne *El vuelo mágico* revela la evolución espiritual e intelectual de Eliade, siempre esforzado por encontrar el sustrato de lo sagrado en la confrontación del hombre occidental con las culturas lejanas.

Mircea Eliade (Bucarest 1907-Chicago 1986) es autor de libros tan fundamentales como *Tratado de Historia de las Religiones*, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* o *Yoga. Inmortalidad y Libertad*. Como autor de narrativa destacan *El burdel de las gitanas*, publicado por Ediciones Siruela, *La señorita Cristina* o *Medianoche en Serampor*.